Apokalyptik und Eschatologie

Sinn und Ziel der Geschichte

Herausgegeben von
HEINZ ALTHAUS

Mit Beiträgen von
Richard Schaeffler
Peter Hünermann
Johann Maier
Helmut Merklein

Herder

Apokalyptik und Eschatologie

Sinn und Ziel der Geschichte

Apokalyptik und Eschatologie

Sinn und Ziel der Geschichte

Mit Beiträgen von
Peter Hünermann, Johann Maier,
Helmut Merklein und Richard Schaeffler

Herausgegeben von Heinz Althaus

Herder Freiburg · Basel · Wien

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Herder Freiburg im Breisgau 1987
Herstellung: Freiburger Graphische Betriebe 1987
ISBN 3-451-20966-7

Inhalt

Heinz Althaus
Einführung 7

Helmut Merklein
Eschatologie im Neuen Testament 11

Johann Maier
Apokalyptik im Judentum 43

Richard Schaeffler
Vollendung der Welt oder Weltgericht. Zwei Vorstellungen vom Ziel der Geschichte in Religion und Philosophie 73

Peter Hünermann
Reich Gottes – Sinn und Ziel der Geschichte 105

Einführung

In den letzten Jahren hat sich die Haltung der Menschen in unserem Lande zur Zukunft stark verändert. Herrschte Anfang der siebziger Jahre noch ein großer Optimismus und ein ungebrochener Fortschrittsglaube, so ist die Lage heute doch ganz anders. Zwei Ölkrisen, die anhaltende Arbeitslosigkeit, das knappe Lehrstellenangebot, die Überfüllung der Universitäten, die zunehmende Umweltbelastung haben das Bewußtsein der Gesellschaft nachhaltig verändert. Der Fortschritt, der uns mehr Wohlstand und mehr Mobilität schenkte, hat sein Janusantlitz gezeigt: die Bedrohung der Natur und die Wegrationalisierung von Arbeitsplätzen. Gerade junge Menschen haben daraus zeitweise radikale Konsequenzen gezogen: „Null-Bock"-Mentalität und Ausstieg aus der Gesellschaft. Auch wenn der Zukunftspessimismus schon wieder als überwunden gelten kann, so ist allen Menschen doch die Frage nach der Zukunft gemeinsam: Wozu leben wir? Was ist der Sinn des Lebens? Wohin steuert die Geschichte? Zu mehr Humanität und Lebensqualität oder zur Zerstörung der Erde? Diese Frage stellt sich nicht zuletzt auch angesichts des fortschreitenden Rüstungswettlaufs und der Gefährdung des Friedens.

Auf diese Bewußtseinslage hat die Kirche in ihrer Verkündigung Rücksicht zu nehmen. Wie sehr sie dies tut, zeigen besonders die Katholikentage, die unter solchen Leitworten stehen wie: „Ich will euch Zukunft und Hoffnung geben" und „Dein Reich komme".

Alle diese Fragen kehren auch im Religionsunterricht wieder, wo ihnen in der Sekundarstufe I und II ein breiter Raum gewidmet wird. Themen wie Zukunft, Reich Gottes, Anfang und Ende der Welt, Tod und Unsterblichkeit, ewiges Leben stoßen bei den Schülern auf großes Interesse. Aus diesem Grunde hat der Verband katholischer Religionslehrer an Gymnasien in West- und Norddeutschland vom 20. bis 22. 9. 1985 in Köln eine Fortbildungstagung

veranstaltet, auf der das Thema Apokalyptik und Eschatologie aus der Sicht des Neuen Testaments, der Judaistik, der Kunstgeschichte, der Philosophie und der Dogmatik behandelt worden ist. Dem Verlag Herder sei dafür gedankt, daß er die Vorträge, die große Resonanz und Anerkennung gefunden haben, veröffentlicht hat. Daß die beiden kunsthistorischen Vorträge von Franz Ronig, Trier, und Friedhelm Hofmann, Köln, nun nicht in diesen Band aufgenommen werden konnten, ist von der Sache her zu bedauern.

Daß man bei der Behandlung der neutestamentlichen Eschatologie mit der Botschaft Jesu anfangen muß, ist ebenso bekannt wie die Tatsache, daß Jesus das Gottesreich schon in seinem Wirken angebrochen weiß und daß daher später im Neuen Testament das Reich Gottes mit dem Reich Christi, ja sogar mit der Person Christi gleichgesetzt wird. Was dabei übersehen wird, ist, wie sich verschiedene Eschatologien im Urchristentum bilden, die das Heil mehr apokalyptisch zeitlich (futurisch und präsentisch) oder mehr transzendent räumlich begreifen, wie aber alle noch so verschieden ausgeprägten Eschatologien sich in der Person des Heilbringers Jesus Christus treffen: Das endgültige Heil steht zwar noch aus, ist aber bereits in Christus gegeben. Das Ausbleiben des erwarteten Weltendes ist dagegen nicht eine so große Enttäuschung, wie bisher vielfach angenommen wurde. Auch in späterer Zeit hat sich die Naherwartung immer wieder an großen geschichtlichen Ereignissen entzündet. Ein weiteres Verdienst des Beitrages von Helmut Merklein ist, daß er das Schema von der jüdischen Apokalyptik und der entapokalyptisierten christlichen Eschatologie ablehnt und für die Beibehaltung der apokalyptischen Bilder und Metaphern eintritt, weil die Gefahr besteht, daß auch die Sache verlorengeht.

Daß die Beschäftigung mit dem Judentum nicht nur im Sinne einer Ökumene der Weltreligionen sinnvoll ist, sondern auch die christliche Theologie befruchten und zu einem neuen Verständnis gewisser zeitgeschichtlicher Phänomene führen kann, beweist der Beitrag von Johann Maier, in dem so manche These der neutestamentlichen Wissenschaft über die Entstehung der Apokalyptik, ihre literarische Gattung, die sie tragende religiöse Bewegung und ihren Sitz im Leben einer kritischen Prüfung unterzogen wird. Nach Maier liegen die Anfänge der Apokalyptik bereits in spätpersischer und frühhellenistischer Zeit. Apokalypsen beruhen auf dem deuteronomistischen eschatologischen Geschichtsverständnis und können

bei gegebenem Anlaß (z. B. Krieg, Naturkatastrophe) jederzeit entstehen.

Welche philosophischen Aspekte die Apokalyptik hat, wird an dem Beitrag von Richard Schaeffler deutlich. Dabei scheinen vor allem zwei Fragen wichtig zu sein: Läßt sich die Vorstellung der Apokalyptik, daß Gott ungeachtet aller Bosheit des Menschen und der gottwidrigen Mächte die Geschichte zu einem guten Ende führen wird, mit dem Gedanken von der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen vereinbaren? Wenn das sittliche Handeln des Menschen in diesem Zusammenhang irrelevant ist, verbleibt die Moralität des Menschen im rein privaten Bereich und seine Weltverantwortung wird negiert. Demgemäß liegt der Gedanke einer Weltvollendung ohne Weltgericht nahe. Ob und wie auch immer es der Philosophie gelungen ist, die Zielgerichtetheit des Wettlaufs mit der Freiheit und Weltverantwortung des Menschen zu verknüpfen, entscheidend ist, daß die jüdische und die christliche Apokalyptik immer an dem Gedanken des Weltgerichts und damit der Weltverantwortung des einzelnen festgehalten hat. Ausgenommen vom Gericht ist niemand, auch nicht die Gemeinde der Auserwählten. Diese hat vielmehr das Gericht schon antizipatorisch erfahren und begründet ihre Fortexistenz aus der ungeschuldeten Gnade Gottes. Die weitere Frage, ob es bei dem eschatologischen Handeln Gottes um die Vollendung oder Neuschöpfung der Welt gehe, ist im Sinne der Kontinuität zu beantworten. Gott läßt die alte Welt nicht zugrunde gehen, um aus ihrem Untergang eine neue zu errichten, sondern er steht in Treue zu der von ihm geschaffenen Welt und erhält und vollendet sie. Somit ergibt sich nicht die Alternative Weltvollendung oder Weltgericht, sondern die dialektische Synthese Weltvollendung und Weltgericht.

Der letzte Beitrag faßt die vorhergehenden unter einer neuen Perspektive zusammen und vertieft sie spekulativ. Dabei wendet Peter Hünermann die Methode der doppelten Negation an, der er dann die Affirmation entgegenstellt. Das Reich Gottes als der unendliche Gott selbst ist völlig anders als die Welt und ihre Möglichkeiten. Aber Gott verharrt nicht in seiner absoluten Andersheit gegenüber dem Menschen, sondern er gibt ihm Anteil an seinem innertrinitarischen Leben. Reich Gottes meint also nicht, daß Gott dem Menschen irgend etwas gibt, eine Ergänzung oder Steigerung seines Lebens, sondern daß er sich selbst zur Erfüllung und Vollendung

des Menschen macht. Das Reich Gottes ist damit ein personales Geschehen, dem die Freiheit des sich selbst mitteilenden Gottes und die Freiheit des sich für die Selbstmitteilung Gottes öffnenden Menschen wesentlich zugehört. Geschichtlich angebrochen ist das Reich Gottes in Tod und Auferstehung Christi als der vollkommenen Manifestation der Zuwendung und Liebe Gottes zum Menschen und zur Welt. Jesus Christus ist der Mensch, der nicht in und aus sich, sondern restlos in und aus Gott lebt. Aufgabe des Menschen, der das Reich Gottes sucht, ist es nun, umzukehren und sich aus der Gemeinschaft mit Jesus Christus neu zu empfangen, eine neue Herkunft, wahres Selbstsein und wahre Freiheit aus der Selbstmitteilung Gottes zu erlangen. So wird der Mensch, der nicht in und aus sich lebt, er selbst und frei, weil er in und aus Gott lebt. Seine geschichtliche Existenzweise ist jedoch das Leben in der Kirche, die als Gemeinschaft der in und aus Gott lebenden Menschen im Dienst am Reich Gottes steht und der Welt – in Auseinandersetzung mit ihrer jeweiligen Kultur – das Evangelium zu verkündigen hat. Damit ergibt sich das Dreiecksverhältnis Reich Gottes – Kirche – Kultur, dem Hünermann in einem großen Überblick von der Patristik über das Mittelalter bis zur Neuzeit nachgeht. Dabei stellt sich heraus, daß der neuzeitliche Gedanke von der Subjekthaftigkeit des Menschen erst vom II. Vatikanum aufgegriffen worden ist, das damit den in der Reich-Gottes-Botschaft Jesu enthaltenen Freiheitsgedanken entwickelt und weiterführt. Das Reich Gottes wird durch die Tätigkeit des Menschen in seiner eschatologischen und freien Subjekthaftigkeit weiter vermittelt und entfaltet. Alle Dimensionen des öffentlichen Lebens müssen vom Reich Gottes durchdrungen werden. Damit ist die Frage nach der Weltverantwortung des Menschen im Rahmen der Apokalyptik von der Dogmatik her neu beantwortet. Aus dem Verständnis des Reiches Gottes als eines Reiches „eschatologischer, freier, die ganze Kreativität des Menschen einfordernder Kommunikation" ergeben sich immense Aufgaben für die Kirche von heute, die am Schluß kurz angesprochen werden.

Der vorliegende Band, der zum Thema Eschatologie und Apokalyptik wichtige Beiträge enthält, möge allen, die auf dem Gebiete des Religionsunterrichts, der Katechese und Erwachsenenbildung tätig sind, eine schnelle Orientierung und zuverlässige Information bieten.

Münster, im Januar 1987 *Heinz Althaus*

Eschatologie im Neuen Testament

Von Helmut Merklein

Jeder, der sich in der Materie auch nur halbwegs auskennt, weiß, daß das Thema „Eschatologie im Neuen Testament" seine Probleme, um nicht zu sagen seine Tücken hat[1]. Denn ganz abgesehen von der Vielschichtigkeit der neutestamentlichen Phänomene, die hier zusammengefaßt und dargestellt werden sollen, ist man ständig mit der grundsätzlichen Frage nach der inhaltlichen Bedeutung und dem theologischen Stellenwert der Eschatologie konfrontiert. Vom Wortsinn her bedeutet „Eschatologie" die Rede bzw. Lehre vom Letzten oder – wie es die Schultheologie meist formulierte – die Lehre von den Letzten Dingen. Aber was heißt das? Ist Eschatologie nur Vorausblick auf das Ende, sei es des Individuums, sei es der Welt überhaupt? Oder tangiert die eschatologische Zukunft bereits immer die Gegenwart? Wie verhalten sich dann Eschatologie und Existenz, Eschatologie und Welt, Eschatologie und Geschichte? Oder, um das Problem noch deutlicher auf die Schlagworte der spezifisch christlichen Debatte zuzuspitzen: Wie verhalten sich Eschatologie und Christologie, Eschatologie und Heilsgeschichte, Eschatologie und Apokalyptik?

Sie werden Verständnis dafür haben, daß ich im Rahmen dieses Vortrags nicht in eine grundsätzliche Erörterung dieser oder ähnlicher philosophischer und theologischer Fragen eintreten kann. Daß man dennoch den entscheidenden Konflikten, die sich gerade von den neutestamentlichen Texten her stellen, nicht entfliehen kann, wird sich – so hoffe ich – spätestens am Ende meiner Ausführungen erwiesen haben. So viel an Grundsätzlichem sei jedoch vorweggenommen, daß ich die häufig vertretene Unterscheidung und Gegenüberstellung von Eschatologie und Apokalyptik nicht teilen kann. Daß christliche Eschatologie aufgrund ihrer Verquickung mit der Christologie immer auch präsentischen Charakter hat, berechtigt noch nicht zur christlichen Beschlagnahmung des Begriffs. Die reli-

gionsgeschichtliche Redlichkeit erfordert es vielmehr, auch der Apokalyptik eine ihr spezifische Eschatologie zu belassen[2].

Im übrigen sehe ich meine eigentliche Aufgabe zunächst darin, Ihnen den neutestamentlichen Befund zum Thema Eschatologie vorzustellen. Daß es dabei nicht um eine vollständige Bestandsaufnahme gehen kann, ist selbstverständlich. Doch soll wenigstens den Hauptlinien nachgegangen werden, nach Möglichkeit in chronologischer bzw. traditionsgeschichtlicher Abfolge.

1. Die Eschatologie Jesu

Von der Eschatologie Jesu reden hieße eigentlich: seine gesamte Verkündigung darstellen, die – wie *Rudolf Bultmann* zutreffend geurteilt hat – insgesamt als „eschatologische Botschaft" zu charakterisieren ist[3]. Ich beschränke mich hier auf den mit *„Gottesherrschaft"* zur Sprache gebrachten Sachverhalt, der ganz ohne Zweifel im Zentrum der Verkündigung Jesu steht[4].

Mit dem Begriff der Königsherrschaft Gottes greift Jesus eine Hoffnung auf, die seit Deuterojesaja (bes. 52,7) die *frühjüdische Tradition* durchzieht und gerade in Krisenzeiten zu je neuem Leben erwachte (vgl. Mi 2,12f; 4,6–8; Sach 14,6–11.16f; Jes 24,21–23; Ps 22,28–30; Dan 2,34f.44f; 7,13f; TestDan 5,10b–13; AssMos 10,1; u.ö.). Von Gott und dem endgültigen Sich-Durchsetzen seiner Königsherrschaft erwartete man die Beseitigung der Not und die Befreiung Israels aus der Knechtschaft der Heidenvölker. Mit der Restauration eines irdischen, davidischen Königtums hat die Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes prinzipiell nichts zu tun. In der Apokalyptik gerät die Gottesherrschaft sogar in Diskontinuität zu einer linear gedachten Heilsgeschichte und wird als neues Heils- bzw. Erwählungshandeln Gottes verstanden. Das Heil der Gottesherrschaft gilt zunächst Israel bzw. dem Erwählungskollektiv, das insbesondere in apokalyptischer Sicht nicht in nationaler Definition aufgeht. Eine Teilhabe der Heiden am endzeitlichen Heil ist damit keineswegs ausgeschlossen. Überhaupt muß man sich davor hüten, die enge Verbindung von Gottesherrschaft und Israel als nationale oder gar nationalistische Idee zu verdächtigen. Diese Verbindung ist vielmehr eine Folge des Bekenntnisses Israels zu Jahwe als dem einen Gott, dessen Einzigkeit eben noch verborgen ist, so-

lange die Götter der Heiden offensichtlich die mächtigeren sind. Letztlich geht es der Erwartung der Gottesherrschaft um einen theologischen Sachverhalt, den wir bei Sach 14,9 bündig zusammengefaßt finden:

„Dann wird Jahwe König sein über die ganze Erde.
An jenem Tag wird Jahwe der einzige sein
und sein Name der einzige."

Genau diesen Sachverhalt – das Sich-Durchsetzen und In-Erscheinung-Treten der Einzigkeit Gottes als Urgrund und Inbegriff eschatologischen Heils – finden wir auch in der Botschaft Jesu, wenn er seine Jünger beten lehrt:

„Vater,
dein Name werde geheiligt,
deine Königsherrschaft komme." (Lk 11,2 par)

Gerade weil das eschatologische Heil für Jesus primär *theologisch* qualifiziert ist, verwundert es nicht, wenn die Gottesherrschaft aller menschlichen Realisierungsmöglichkeit und Verfügbarkeit entzogen ist (vgl. Mk 4,26–29; Lk 17,20f). Dies schließt allerdings nicht aus, daß sie auf dieser Erde Platz greifen wird. Selbstverständlich impliziert die Botschaft Jesu auch die Befreiung Israels aus der Knechtschaft der Römer. Daß Jesus diese Erwartung nicht thematisiert hat, hängt wahrscheinlich damit zusammen, daß er in der politischen und sozialen Notlage seines Volkes nur die Außenseite eines viel radikaleren Unheils gesehen hat. In Übereinstimmung mit der deuteronomistischen Gerichtspredigt und im Anschluß an Johannes den Täufer geht Jesus davon aus, daß Israel, wie es sich vorfindet, sündig ist (vgl. Mt 3,7–10 par; Lk 13,3.5). Wenn Jesus dann dennoch das Heil verkündet, setzt dies einen radikalen Umschwung der Situation Israels vor Gott voraus. Tatsächlich ist nach Auffassung Jesu die endzeitliche Entscheidungsschlacht bereits geschlagen und der Satan aus dem Himmel gestürzt (Lk 10,18). Der eschatologische Heilsentschluß Gottes zugunsten Israels ist gefallen, so daß Jesus proklamieren kann:

„Nahegekommen ist die Gottesherrschaft!"
(Mk 1,15; Lk 10,9 par)

Sicherlich war bei Jesus mit dieser Ansage die Erwartung verbunden, daß die Gottesherrschaft sich auch in *allernächster Zeit* realisieren wird[5]. Doch geht die angesagte Nähe nicht in zeitlichen Kategorien auf. Dies zeigen besonders deutlich die Seligpreisungen (Lk 6,20f par). Einerseits verweisen sie (in ihren Nachsätzen) in die Zukunft und verheißen das Heil. Andererseits berührt und qualifiziert dieses Heil aber schon die *Gegenwart,* wenn Israel als das vom Unheil gezeichnete Volk der Armen, Weinenden und Hungernden (in den Vordersätzen) seliggepriesen und damit jetzt schon zum eschatologischen Heilskollektiv proklamiert wird. Die Schuldvergangenheit der „verlorenen Schafe des Hauses Israel" (vgl. Mt 10,6) ist ausgelöscht, das verlorene Schaf gefunden (vgl. Lk 15,4–7 par), wie Jesus in provozierender Zeichenhaftigkeit durch seinen Umgang mit Zöllnern und Sündern verdeutlicht (vgl. Lk 7,34b par; Lk 7,36–50; 15,1f; 19,1–10; Mk 2,15–17). Bereits jetzt ereignet sich die eschatologische Konstituierung Israels, die Jesus – ebenfalls zeichenhaft – in der Berufung der Zwölf vorwegnimmt (vgl. Mk 3,13–19 par). Seine Heilungen und Exorzismen kommentiert Jesus mit dem Wort:

> „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist die Gottesherrschaft bereits zu euch gelangt." (Lk 11,20 par)

Das eschatologische Heil der Gottesherrschaft, wie es Jesus verkündet, ist demnach eine *dynamische Größe,* ein *Geschehen,* das *sich jetzt schon ereignet* und unaufhaltsam auf seine Vollendung hindrängt (vgl. Mk 4,30–32 par). Wer sich von diesem Geschehen erfassen läßt, hat – um in den Metaphern der Gleichnisse Jesu zu sprechen – den Schatz und die kostbare Perle gefunden, die sein Leben radikal umkrempeln (vgl. Mt 13,44.45f) und ein Handeln in grenzenloser Güte ermöglichen (vgl. Mt 5,39b.40; 5,44f.48 par; u.ö.).

An der Gültigkeit seiner eschatologischen Botschaft hat Jesus auch im Angesicht seines *Todes* festgehalten (Mk 14,25). Sofern die in den Abendmahlsworten enthaltene Sühnedeutung (Mk 14,24 par; Lk 22,19f; 1 Kor 11,24; vgl. Mk 10,45) authentisch ist[6], hat Jesus seinen Jüngern sogar eine positive Deutung seines Todes gegeben. Er ist ihm dann in dem ausdrücklichen Bewußtsein entgegengegangen, daß selbst die offenkundige Ablehnung seiner Botschaft und seiner Person das Geschehen der Gottesherrschaft nicht aufhalten kann und das Heilshandeln Gottes an Israel nicht wirkungslos zu

machen vermag. Gerade im gewaltsamen Tod, durch den Jesus und seine Botschaft liquidiert werden sollen, geschieht vielmehr Sühne für das sich verweigernde Israel.

Unabhängig davon, ob diese Auswertung der Abendmahlstradition zutreffend ist oder nicht, wird man festhalten müssen, daß die dynamische Eschatologie Jesu, bei der die Heilszukunft bereits die Gegenwart einholt, unablöslich an die *Person Jesu* gebunden ist (vgl. neben Lk 11,20 par auch Lk 12,8f par). Jesus ist demnach nicht nur der prophetische Bote, sondern – im strikten Sinn – der Repräsentant des eschatologischen Heils. Die Bindung der Eschatologie an die Person Jesu begründet eine *implizite Christologie,* die ihrerseits selbst wesentlich zum Gehalt der Eschatologie Jesu gehört.

2. *Frühe nachösterliche Eschatologien*

2.1 Das österliche Glaubensbekenntnis

Um Stellenwert und Gehalt nachösterlicher Eschatologie zu erfassen, muß zuallererst auf das österliche Bekenntnis selbst verwiesen werden[7]. Seine älteste Gestalt ist wohl in der Formel erhalten:

> „Gott hat Jesus von den Toten auferweckt." (vgl. 1 Thess 1,10; 1 Kor 6,14; 15,5; 2 Kor 4,14; Gal 1,1; Röm 4,24; 10,9b; Kol 2,12; Eph 1,20; Apg 3,15; 4,10; 13,33; u.ö.)

In diesem Bekenntnis ist die apokalyptische Vorstellung von der *endzeitlichen Totenauferstehung* auf Jesus übertragen. Das Osterereignis selbst und die Gegenwart der Jüngergemeinde sind damit in höchstem Maße eschatologisch qualifiziert. Das Geschehen der Gottesherrschaft, das bereits von Jesus als gegenwärtiges Ereignis proklamiert wurde, ist dem österlichen Bekenntnis zufolge in ein neues Stadium eingetreten, ja mehr noch, es hat im auferweckten Jesus seine definitive Qualität erreicht und ist in ihm paradigmatisch zum Abschluß und zur Vollendung gekommen. Am auferweckten Jesus ist neue Schöpfung (vgl. 2 Kor 5,17) bereits verwirklicht. Gott, auf dessen alleiniges Königsein die Erwartung der Gottesherrschaft abzielt, hat sich als der eschatologische Herr erwiesen, der die Toten lebendig macht (Achtzehngebet 2; vgl. Röm 4,17). Diese Sicht hat

Konsequenzen, wobei zunächst auf das aramäisch sprechende Christentum Palästinas eingegangen werden soll.

2.2 Eschatologische Perspektiven des aramäisch sprechenden Judenchristentums

Die erste Folge der eschatologischen Interpretation der Ostererfahrung ist die Ausbildung einer *expliziten Christologie*[8]. Der namenlose Menschensohn, der bereits nach Auffassung Jesu seinen endzeitlichen Richterspruch von der Stellungnahme zu Jesus abhängig machen wird (Lk 12,8f par), konnte und mußte nun mit Jesus identifiziert werden (vgl. Lk 17,24.26f par; u.ö.). Jesu Auferweckung konnte als Einsetzung in das messianische Amt des „Sohnes Gottes" gedeutet werden (Röm 1,3f; vgl. Apg 2,32; 13,33), der die Funktion des Menschensohnes ausüben und vor dem kommenden Zorn erretten wird (1 Thess 1,10). Damit ist schon angedeutet, daß die Christologie, die der eschatologischen Deutung der Ostererfahrung entstammt, selbst unmittelbar eschatologische Perspektive enthält und letztlich auf die *Parusie* des Menschensohn-Christus ausgerichtet ist (neben 1 Thess 1,10 vgl. Apg 3,20f; Mk 13,21f.26; Mt 25,31–46; u.ö.)[9].

Die Deutung des Ostergeschehens mit Hilfe apokalyptischer Kategorien mußte fast zwangsläufig zu einer hochgespannten *Naherwartung* führen[10], die durch pneumatische Erfahrungen und prophetische Begabungen wohl noch geschürt wurde (vgl. Apg 2; 11,28; 21,8f.10f). Die von Jesus proklamierte Nähe der Gottesherrschaft mußte in diesem Kontext vorrangig als zeitliche Terminansage verstanden werden. Die sogenannten Terminworte Mt 10,23 und Mk 9,1 geben indirekt davon Zeugnis, wenngleich zumindest das letztere wahrscheinlich schon die erste Verzögerungsproblematik reflektiert[11]. Das sehnsuchtsvolle Gebet „Maranatha" („Unser Herr, komm!"), das uns noch in der aramäischen Fassung erhalten ist (1 Kor 16,22; vgl. Offb 22,20), scheint die gottesdienstlichen Versammlungen, besonders die Feier des Abendmahls (vgl. 1 Kor 11,26; Mk 14,25), beherrscht zu haben.

Falsch wäre es allerdings, daraus den Schluß zu ziehen, die Urgemeinde und das aramäische Judenchristentum seien von der Naherwartung so in den Bann gezogen worden, daß durch den starren Blick auf die Parusie alles Geschichtsbewußtsein ausgeschaltet und

alle Aktivität gelähmt gewesen sei. Tatsächlich hinderte die Naherwartung weder *Kirchenbewußtsein* noch *Mission*. Schon früh dürfte die Urgemeinde sich als das eschatologische Volk Gottes („ἐκκλησία τοῦ θεοῦ") verstanden haben[12], das sich für die kommende Gottesherrschaft sammelt. Israel erneut das von Jesus proklamierte Heilsangebot vorzutragen ist die Konsequenz, welche die hinter der Logienquelle Q stehende Gruppe aus der Ostererfahrung zieht; freilich, angesichts der andauernden Ablehnung kehrt man die Heilspredigt bald in Gerichtsdrohung um und beginnt wohl auch vorsichtig mit einer Öffnung hin zu den Heiden (vgl. Mt 8,5–13 par)[13].

2.3 Eschatologische Perspektiven des griechisch sprechenden vorpaulinischen Christentums

Muß man im Zusammenhang mit dem aramäisch sprechenden Judenchristentum im wesentlichen von einer futurischen Eschatologie mit apokalyptischer Struktur sprechen, so ist nun auf eine mehr *präsentisch ausgerichtete Eschatologie* zu verweisen. Ihr sachlicher Ausgangspunkt dürfte das konsequent eschatologische Verständnis des Sühnetodes Jesu gewesen sein. Dieses geht wohl schon auf die hellenistischen Judenchristen im Umkreis des Stephanus (vgl. Apg 6) zurück, die dann nach ihrer Vertreibung aus Jerusalem von Antiochia aus in die hellenistische Welt hineinwirkten[14].

Wenn in Jesu Tod eschatologische Sühne geschehen war (vgl. Röm 3,25 f), dann hatte der Tempel als Vollzugsort kultischer Sühne ausgedient. Mehr noch: Da gerade nach hellenistisch-jüdischer Auffassung der Tempel als Sitz und Wirkungsort der präexistenten Weisheit galt, mußten die Attribute der Weisheit nun auf Jesus übertragen werden[15]. Der Eschatologie konnte eine Protologie vorangestellt werden, die den Präexistenten als Schöpfungsmittler zeichnete. Der eschatologischen Deutung des Todes Jesu entsprang in diesem Kontext eine *kosmische Christologie*, die den Auferweckten und den Erhöhten als Sieger über die kosmischen Mächte besingen und die bereits stattgefundene Versöhnung der Welt preisen konnte (vgl. Phil 2,6–11; Kol 1,15–20*; Joh 1,1–18*).

Analog zur Christologie war das Verständnis der *christlichen Existenz* vorwiegend präsentisch-eschatologisch eingefärbt. In diesen Kontext dürfte das (schon vorpaulinische) Axiom von Gal 3,28 ge-

hören, das die Taufe als eschatologische Überwindung bisheriger Unterschiede interpretierte[16]:

„Da gibt es nicht mehr Jude noch Grieche,
nicht mehr Sklave noch Freier,
nicht mehr männlich und weiblich;
denn ihr alle seid einer in Christus Jesus."

Schon die Leute aus dem Stephanuskreis hatten in Antiochia die Schranken zwischen Juden und Heiden überwunden und mit der Heidenmission begonnen (vgl. Apg 11,20). Diese Konsequenz hatte man wohl aus der Sühnedeutung des Todes Jesu gezogen, der – typologisch gesehen – den Tempelkult und die ihn regelnde Kulttora zum eschatologischen Abschluß gebracht hatte und nunmehr dem Glauben an den Christus Jesus als das entscheidende Kriterium für die Zugehörigkeit zum heiligen Volk Gottes erscheinen ließ. Die Aufhebung der übrigen in Gal 3,28 genannten Unterschiede dürfte durch die eschatologische Auslegung von Joel 3,1–5 beeinflußt sein. Für das Gemeindeleben brachte der Grundsatz von Gal 3,28 sicherlich gute, innovatorische Impulse (z. B. eine weitgehende Gleichstellung der Frau); er wurde allerdings auch von bestimmten Gruppen als Aufhebung der Schöpfungsordnung gedeutet und u. a. zur Begründung libertinistischer oder radikaler sexualaszetischer Parolen mißbraucht[17]. Überhaupt war die Folge eines extrem präsentisch-eschatologischen Bewußtseins nicht selten ein *Enthusiasmus*, der durch pneumatische und ekstatische Phänomene noch weiter genährt wurde. Eine künftige eschatologische Vollendung trat unter dieser Voraussetzung kaum in das Blickfeld. Die Hoffnung richtete sich bestenfalls auf „die endgültige Befreiung von der Leiblichkeit"[18]; eine Auferweckung der Toten konnte aus dieser Sicht nur abgelehnt werden (vgl. 1 Kor 15,12; 2 Tim 2,18).

Doch handelt es sich hierbei eindeutig um eine Depravation, die die christologisch gebotene Notwendigkeit, Eschatologie auch präsentisch zu interpretieren, nicht in Frage stellen kann.

3. *Die Eschatologie bei Paulus und im paulinischen Traditionsbereich*

3.1 Die Eschatologie der authentischen Paulusbriefe

Gemessen an den eschatologischen Entwürfen vor ihm, steht Paulus gleichsam in der Mitte, indem sich bei ihm Züge futurischer wie präsentischer Eschatologie finden[19]. Umstritten ist, ob es eine Entwicklung im paulinischen Denken gegeben hat und welcher der beiden Aspekte als hermeneutischer Ansatzpunkt anzusehen ist. Meiner Meinung nach verbindet Paulus futurische und präsentische Eschatologie zu einer spannungsvollen Einheit, die gerade in ihrer Polarität aufrechtzuerhalten ist.

Von der Vorstellungswelt und von den Motiven her ist die Eschatologie des Paulus im wesentlichen *apokalyptisch* geprägt. Zeit seines Lebens lebt er in Naherwartung, wenngleich das Ungestüm der anfänglichen Hoffnung allmählich einem ruhigeren Ausblick weicht (vgl. 1 Thess 4,13–18 mit 1 Kor 15 und Röm 13,11f; ferner: 1 Kor 7,29; 10,11; 16,22). Die „Gottesherrschaft", die bei Jesus im Mittelpunkt stand, spielt bei Paulus nur mehr eine periphere Rolle. Seine Zukunftshoffnung ist vorrangig christologisch bestimmt, d.h. auf die *Parusie* hingeordnet (vgl. neben 1 Thess 4,16 auch Phil 3,20; 4,5; u.ö.). Im Zusammenhang mit ihr erwartet er die *Auferweckung* bzw. *Verwandlung* der Entschlafenen (1 Thess 4,16f; 1 Kor 15,51f). An eine allgemeine Totenauferstehung scheint Paulus nicht zu denken, es geht ihm um die „Toten in Christus" (1 Thess 4,16). Umgekehrt scheinen Auferweckung und Verwandlung nur die Vehikel zu sein, um endgültig „mit dem Herrn" vereinigt zu sein (1 Thess 4,17; vgl. 4,14). Von daher kann Paulus gelegentlich sogar die Perspektive einer „individuellen" Eschatologie eröffnen, wenn er sich danach sehnt, „aus dem Leibe auszuwandern und daheim beim Herrn zu sein" (2 Kor 5,8; vgl. Phil 1,21–24).

Diesem christologisch bestimmten Ziel der eschatologischen Hoffnung entspricht ihre Grundlegung im christologischen Bekenntnis. Es ist gewiß kein Zufall, daß die eschatologischen Ausführungen in 1 Thess 4 und 1 Kor 15 mit dem Glaubensbekenntnis eingeleitet werden, daß „Jesus gestorben und auferstanden" ist (1 Thess 4,14; 1 Kor 15,3–5). Das heißt, der eschatologische Ausblick ist begründet durch das, was *christologisch bereits vollendet* ist.

Die Sendung des Sohnes markiert die „Fülle der Zeit" (Gal 4,4). Jesus Christus ist der eschatologische Mensch, der dem ersten Adam antitypisch gegenübergestellt werden kann (Röm 5,12–21). Von daher muß Paulus auch die *gegenwärtige Existenz des Christen* eschatologisch *qualifizieren*. Wer „in Christus ist, der ist neue Schöpfung" (2 Kor 6,2). Schon jetzt vollzieht sich die endzeitliche Krisis zur Rettung oder zum Verderben (1 Kor 1,18; 2 Kor 2,14–16). Schon jetzt offenbart sich die neuschöpferische Kraft der Gerechtigkeit Gottes (Röm 1,16f), indem sie im Glauben die Gottlosen gerecht macht (vgl. Röm 4,5).

Trotz der betonten Präsenz des Eschatologischen verfällt Paulus nicht dem Enthusiasmus, den er in seinen Gemeinden (besonders in Korinth) auf das schärfste bekämpft. „Auf Hoffnung hin sind wir gerettet", sagt Paulus in Röm 8,24. In aller Regel unterscheidet er sogar terminologisch sehr sorgfältig zwischen „Gerechtmachen/Rechtfertigen" (δικαιοῦν), womit er die *gegenwärtige* Existenz bezeichnet, und „Retten" (σώζειν, σωτηρία), das er auf die *künftige* Heilsvollendung bezieht (Röm 5,9f; 10,9; vgl. Phil 3,20; Röm 13,11). Analog dazu nimmt Paulus das christologische Perfekt von Tod und Auferstehung Jesu in bezug auf die christliche Existenz auseinander: Der Glaubende ist zwar mit Christus gekreuzigt, gestorben und begraben (Gal 2,19; 5,24; Röm 6,3f), aber er *wird* erst mit ihm auferweckt *werden* (Futur!: 2 Kor 4,14; 13,4; Röm 6,5–8). Die eschatologische Existenz des Christen bewegt sich also zwischen dem *Schon* der bereits geschenkten Rechtfertigung und dem *Noch-nicht* der endgültigen Rettung. Mit diesem *eschatologischen Vorbehalt* bringt Paulus einen doppelten Sachverhalt zum Ausdruck; zunächst einen anthropologischen: Eschatologische Existenz muß, da sie „im Fleische" und in „dieser Weltzeit" zu leben ist, sich immer erst noch bewähren (vgl. 1 Kor 10,12 und besonders 1 Kor 7,29–31; Röm 13,2). Noch wichtiger aber ist der theologische Sachverhalt: Eschatologische Existenz ist ausschließlich im „Extra nos" der Tat Gottes begründet und daher bleibend auf das stetige Zu-Kommen Gottes angewiesen; letztlich gibt es also nur im Vertrauen auf die Treue Gottes Aussicht auf endgültige Rettung (vgl. Phil 1,6; 1 Kor 1,8f; u.ö.).

Von dem zuletzt Gesagten darf man sich allerdings nicht dazu verführen lassen, die Zukünftigkeit des Heils rein existentiell zu interpretieren. Die Zukunftsaussage hat bei Paulus nicht nur eine

theologische, sondern auch eine höchst *reale* Funktion. Denn zwischen gegenwärtiger Existenz und künftigem Heil bleibt ein realer Abstand, so wie zwischen Glauben und Schauen eine qualitative Differenz besteht (vgl. 1 Kor 13,12; 2 Kor 5,7). Christliche Existenz ist Existenz der Hoffnung, der das Schauen noch verwehrt ist (Röm 8,24f); ist Existenz des Seufzens, die – wenngleich vom Geiste unterstützt (Röm 8,26), der als „Angeld" (!) gegeben ist (Röm 8,23; vgl. 2 Kor 1,22; 5,5) – als solche teilhat am Seufzen der gesamten Schöpfung (Röm 8,22). Mögen diese Aussagen aus Röm 8 auch primär unter anthropologischer Perspektive stehen[20], die Erwähnung der noch ausstehenden „Erlösung unseres Leibes" (8,23) macht doch überaus deutlich, daß die endgültige Verwirklichung des menschlichen Heils sich nur vollziehen kann im Konnex mit der Befreiung der ganzen Schöpfung aus der Knechtschaft des Verderbens (8,21)[21].

Deshalb muß Paulus sogar seine Christologie in gewisser Weise in die eschatologische Spannung von ‚schon' und ‚noch nicht' hineinstellen. Das christologische Perfekt wird dadurch nicht zurückgenommen. Aber die Herrschaft, die Christus kraft seiner Erhöhung schon erlangt hat, muß die Welt erst noch durchdringen: Erst wenn alle feindlichen Mächte (besonders der Tod) besiegt und eliminiert sind, ist Christi Herrschaft vollendet; dann wird er sie Gott, dem Vater, übergeben, damit Gott alles in allem sei (1 Kor 15,23–28)[22].

Sosehr also die Eschatologie bei Paulus christologisch zentriert ist, so bleibt seine Christologie selbst wiederum eschatologisch ausgerichtet, d.h., sie zielt darauf ab, das absolute Herrsein Gottes eschatologisch durchzusetzen.

3.2 Die Eschatologie der Deutero-Paulinen

Auf die *Pastoralbriefe* kann nicht eingegangen werden. Sie bieten gegenüber Paulus eschatologisch ohnehin kaum etwas Neues, nur Blasseres.

Kurz einzugehen ist aber auf den *2. Thessalonicherbrief.* Er hat sich mit der Behauptung auseinanderzusetzen, daß der Tag des Herrn schon da sei (2,2)[23]. Diese These wurde unter Berufung auf Paulus vertreten und sollte wohl im Handstreich die Problematik der Parusieverzögerung aus der Welt schaffen. Demgegenüber entwirft der Autor des 2. Thessalonicherbriefes eine Art eschatologi-

schen Fahrplan mit einzelnen Stationen[24], die erst noch durchlaufen werden müssen, bevor die Parusie zu erwarten ist (2,3–12). Damit kann er den eschatologischen Vorbehalt des Paulus aufrechterhalten. Durch die massive apokalyptische Konkretisierung des Zeitfaktors wird allerdings die spannungsvolle paulinische Polarität von ‚schon' und ‚noch nicht' zugunsten einer futurischen Eschatologie verschoben.

Ein völlig anderes Bild begegnet uns im *Kolosser- und Epheserbrief*[25]. Beide denken nicht in den zeitlich-linearen Kategorien der Apokalyptik, sondern in den Kategorien einer räumlich definierten Welt. Vor allem dem Kolosserbrief ist deutlich zu entnehmen, daß diese Welt von der christlichen Gemeinde zunehmend bedrohlicher bzw. als vom Zusammenbruch bedroht empfunden wurde[26]. Viel ungeschützter als Paulus erinnern demgegenüber die Briefautoren an die kosmische Christologie, welche die verunsicherte Gemeinde selbst – zumindest im Gottesdienst – vertritt und worin sie Christus als den kosmischen Heilbringer preist, der die Welt bereits befriedet hat (vgl. Kol 1,15–20; Eph 2,14–18). Weit über Paulus gehen sie aber hinaus, wenn sie das christologische Perfekt in vollem Umfang auf christliche Existenz übertragen und versichern, daß die Christen nicht nur mit Christus gestorben und begraben, sondern auch schon mit ihm auferweckt, in den Himmel versetzt und damit gerettet sind (Kol 2,12f; 3,1; Eph 2,5f; vgl. Kol 1,12f; Eph 1,3); die Kirche wird dementsprechend zum himmlischen Anwesen (vgl. dazu auch Eph 2,19–22 und die vor allem von Eph 1,23 vertretene Vorstellung, daß die Kirche das πλήρωμα = die „Fülle" Gottes bzw. Christi ist).

Der Sache nach ist diese Konzeption zwar nicht gänzlich unpaulinisch; sie vermag sogar den auch von Paulus emphatisch vorgetragenen Gedanken von der eschatologischen Existenz, die nichts mehr zu befürchten hat (vgl. Röm 8,31–39), ins helle Licht zu stellen. Ausgeblendet wird dabei aber der eschatologische Vorbehalt, zumindest in der Form und Terminologie, wie wir ihn von Paulus her kennen. Man hat deshalb schon von einer „Aufhebung der Zeit" gesprochen[27]. Doch sollte man mit solcher Charakterisierung vorsichtig sein. Denn abgesehen davon, daß beide Briefe auch traditionelle (apokalyptische) Zukunfts- und Zeitvorstellungen transportieren (Kol 3,24f; Eph 4,30; 5,16; 6,13), bleibt zu beachten, daß sie den sachlichen Kern des eschatologischen Vorbehalts in ihrer Weise wahren. Der Kolosserbrief betont, daß die himmlische Existenz der

Christen erst noch offenbar werden wird (Kol 3,1–4), und der Epheserbrief stellt immer wieder heraus, daß der (himmlische) Heilsraum der Kirche (πλήρωμα) von dieser selbst erst noch durchmessen werden muß (vgl. Eph 2,21f; 3,18f; 4,13.15f). Das unter den Heiden verkündigte Evangelium (Kol) bzw. die Kirche aus Juden *und* Heiden (Eph) sind die Medien, durch die der gesamte Kosmos in die eschatologische Heilsfülle Gottes hineingezogen werden soll (vgl. Kol 1,5f.18–20.24–29; Eph 1,10.23; 3,8–12; 4,10.15f). Insgesamt bleibt freilich zu konstatieren, daß die eschatologischen Akzente im Kolosser- und Epheserbrief gegenüber Paulus verschoben sind, und zwar – gegenläufig zum 2. Thessalonicherbrief – diesmal zugunsten einer präsentischen Eschatologie.

3.3 Die Eschatologie des Schreibens an die Hebräer

Nur am Rande sei an dieser Stelle auf das Schreiben an die Hebräer verwiesen[28]. Sein Weltbild ist im wesentlichen von einer „transzendenten Räumlichkeit" bestimmt[29]. Die eigentliche Wirklichkeit ist die himmlische Welt, die irdische Welt ist nur Abbild und Schatten (vgl. 8,5; 10,1). Das eschatologische Heil ist deshalb oben zu suchen, wo Christus, der wahre Hohepriester, bereits ein für allemal eschatologische Sühne bewirkt hat (8,1–10,18). In ihm, dem Vorläufer, sind die Glaubenden bereits in der oberen Welt verankert (6,19f; vgl. 2,10); allen, die ihm gehorchen, ist er somit Urheber des ewigen Heils geworden (5,9).

Dennoch fehlt auch nicht die auf *Zukunft gerichtete Erwartung*. Das oben angesiedelte Heil wird zugleich als das „kommende" (μέλλων) dargestellt (2,5; 6,5; 9,11; 10,1; 13,14), und in den Paränesen wird die Naherwartung eingeschärft (10,25.27.37). Der Ausgleich zwischen den beiden Aussagereihen ist wahrscheinlich darin zu suchen, daß die Gemeinde durch den Blick auf das *schon vollendete Heilsgeschehen* in der himmlischen Welt in der Gewißheit der Verheißung bestärkt und auf ihrer Wanderschaft (vgl. 3,7–4,11) zum Festhalten an der *künftigen Heilserfüllung* ermutigt werden soll (3,6.14; 6,11f.15.18; 10,19.23.35f).

4. *Die Eschatologie der Synoptiker*

4.1. Das Markusevangelium

Hier ist vor allem die Endzeitrede von *Mk 13* anzusprechen[30]. Der bisherige Konsens, daß der Evangelist eine apokalyptische Vorlage entapokalyptisiert habe, ist in jüngster Zeit wohl zu Recht bestritten worden[31]. Der Evangelist vertritt vielmehr selbst eine apokalyptisch zugeschnittene Eschatologie. Grundsätzlich hält er an der Naherwartung fest (13,30; vgl. 9,1), wenngleich er sie aus der Verkoppelung mit den Ereignissen des Jüdischen Krieges (so die Tradition in 13,14–20) löst (13,7f.21–23). Dem korrespondiert, daß er die Frage nach dem genaueren Termin theologisch reserviert (nur „der Vater" kennt den „Tag" oder die „Stunde": 13,32) und zur bleibenden Wachsamkeit mahnt (13,33–37). Sachlich ist damit die Gemeinde, die das Kommen des Menschensohnes erwartet (vgl. 13,24–27), auf den gegenseitigen Dienst und die Evangeliumsverkündigung verwiesen, durch welche sie in die Nachfolge des zum Kreuz gehenden Menschensohnes eintritt (vgl. 8,31.34f; 9,31.33–37; 10,28–30.33f.42–45; 13,9–13). Im Wort des Evangeliums ist im übrigen das Reich Gottes den Glaubenden schon präsent (vgl. 1,14f; 4,1–34).

Anmerkungsweise sei darauf hingewiesen, daß Mk 13 keineswegs die weitverbreitete These bestätigt, daß das frühe Christentum generell mit dem Problem einer enttäuschten Naherwartung zu kämpfen hatte. Mk 13 belegt eher das Gegenteil. Zumindest teilweise mußte man auch noch in späterer Zeit eine allzu ungestüme Naherwartung zurückdämmen, die meist durch konkrete geschichtliche Krisensituationen (hier durch den Jüdischen Krieg) ausgelöst wurde[32].

4.2 Das Matthäusevangelium

Bei Matthäus spielt die Frage der Naherwartung keine nennenswerte Rolle[33]. Die Eschatologie ist vielmehr sehr eng mit der *Ethik* (der Frage nach dem rechten Tun) verknüpft. Einen relativ breiten Raum nimmt daher die Schilderung des Endgerichts ein, das nach dem Tun der Weisung Jesu über Heil und Unheil entscheidet (vgl. neben 7,21–27 bes. 25,31–46). Doch ist die Gegenwart nicht nur Bewährung für das Eschaton, sondern durch den *Christus praesens*

selbst eschatologisch qualifiziert. Dies jedenfalls ist die Gewißheit, mit der der Auferstandene seine Jünger in die Missionsaufgabe einweist: „Seid gewiß: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt" (28,20).

4.3 Das lukanische Doppelwerk

Lukas entfaltet bekanntermaßen eine *heilsgeschichtliche Konzeption*, deren Etappen meist mit ‚Zeit der Verheißung' (Altes Testament), ‚Jesuszeit' und ‚Zeit der Kirche' angegeben werden[34]. Ob diese Konzeption ausschließlich oder wenigstens vorrangig durch die Parusieverzögerung bedingt ist[35], mag hier dahingestellt bleiben.

Tatsache ist, daß Lukas – weit mehr noch als Markus – eine ungezügelte Naherwartung zurückdrängt und die Parusie gänzlich von der Frage der zeitlichen Nähe entlastet (vgl. Lk 17,20f; 19,11; 21,8; 24,21; Apg 1,6–8). Verständlich ist, daß unter dieser Voraussetzung eine *„individuelle" Eschatologie* an Gewicht gewinnt (vgl. Lk 16,19–31; 23,43)[36]. Ist es aber berechtigt, die lukanische *Heilsgeschichte als Ersatz für die Eschatologie* zu werten, wie dies weithin geschieht?[37] Zwei Einwände sind demgegenüber vorzubringen: Zum einen ist zu beachten, daß Lukas an der *futurischen Eschatologie* festhält, also das Kommen des Reiches Gottes (Lk 11,2; 22,18; vgl. Apg 14,22), die Parusie Christi (Lk 17,22–37; 21,25–28; Apg 1,11; 3,19–21; 10,42; 17,31) und eine (allgemeine) Auferstehung der Toten (Lk 14,14; Apg 4,2; 23,6–8; 24,15) erwartet. Noch entscheidender aber ist, daß die Zäsur zwischen der zweifellos eschatologisch qualifizierten Jesuszeit (vgl. nur Lk 4,16–21) und der *Zeit der Kirche* keineswegs so tief ist, daß man letzterer die *eschatologische Qualifizierung* bestreiten dürfte. Jesuszeit und Zeit der Kirche sind vielmehr durch den Geist miteinander verbunden. Der Geist, der in Jesus wirksam war (Lk 4,18; 10,18), ist jetzt auf die Kirche ausgegossen (Apg 1,8; 2,4.33; 5,32; u.ö.), die dadurch zum Zeugnis befähigt wird. Die kirchliche Verkündigung ist keineswegs bloß „die institutionell abgesicherte Memoria der zur Vergangenheit gewordenen Jesuszeit"[38]. Vielmehr setzen schon die Jünger Jesu (Lk 9,2.60; 10,9.11) und dann die nachösterliche Kirche (Apg 8,12; 19,8; 20,15; 28,23.31) Jesu Verkündigung vom Reiche Gottes (Lk 4,43; 8,1; 9,11; 16,16; Apg 1,3) fort. Die Präsenz des Reiches Gottes, die die Jesuszeit qualifiziert hatte (Lk 11,20;

vgl. 10,9.11; 17,31), ist damit auch für die Zeit der Kirche gewährleistet.

Das heilsgeschichtliche Konzept des Lukas dient also nicht zum Ersatz, sondern zur (gewiß spezifischen) Auslegung der überkommenen Eschatologie. Nicht das Fieber gebannter Naherwartung ist nach Lukas die adäquate Antwort auf das mit Jesus bereits gekommene und doch noch erwartete Eschaton des Reiches Gottes, sondern missionarische Zeugenschaft (vgl. Apg 1,6–11), die damit selbst zum eschatologischen Geschehen wird.

5. *Die Eschatologie des „johanneischen" Schrifttums*

5.1 Das Johannesevangelium

Im allgemeinen geht man heute davon aus, daß das kanonische Johannesevangelium kein einheitliches Werk ist[39]. Das ursprüngliche Evangelium schloß mit Joh 20,30f; Kapitel 21 ist also nachgetragen. Dies gilt wahrscheinlich auch von den Kapiteln 15–17 (vgl. den nahtlosen Übergang von 14,31 zu 18,1). Darüber hinaus wird man noch mit kleineren Einfügungen und Bearbeitungen rechnen müssen. Insgesamt empfiehlt es sich, zwischen dem ursprünglichen „Evangelium" bzw. dem „Evangelisten" und der späteren „Redaktion" zu unterscheiden. Diese Unterscheidung ist gerade auch für unser Thema von erheblicher Bedeutung[40].

Wenden wir uns zunächst dem *„Evangelisten"* zu. Bei ihm begegnen wir einer bis zum äußersten zugespitzten *präsentischen Eschatologie.* In *Joh 3, 16.18* lesen wir:

> „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern *das ewige Leben* hat.
> Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, *ist schon gerichtet,* weil er an den Namen des einzigen Sohnes Gottes nicht geglaubt hat."

Diese Sätze stellen eine Art Kurzfassung des Kerygmas des Evangelisten dar. Für uns bedeutsam ist, daß Begriffe wie „ewiges Leben" oder „Gericht", die in der Apokalyptik mit der eschatologischen Zu-

kunft verkoppelt sind, bei Johannes mit der Glaubensentscheidung verbunden werden: Der Glaubende *hat schon* das ewige Leben, der Nicht-Glaubende *ist schon* gerichtet. Eine noch deutlichere Sprache spricht *Joh 5,24f:*

> „Amen, Amen, ich sage euch: Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, *hat das ewige Leben; er kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tod ins Leben hinübergegangen.*
> Amen, Amen, ich sage euch: Die Stunde kommt, *und sie ist schon da,* in der die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden; und alle, die sie hören, werden leben".

Fast schon das Entmythologisierungsprogramm vorwegnehmend, werden hier in „existentialer" Interpretation die nach apokalyptischer Auffassung *künftigen* Endzeitereignisse – das ewige Leben, das Gericht, die Parusie, die Auferstehung der Toten – in die *Gegenwart der Glaubensentscheidung* verlagert. Die Frage nach dem Wann und Wie der Endzeitereignisse ist damit hinfällig geworden. In *Joh 11,25f* wird denn auch die apokalyptisch orientierte Hoffnung der Marta, daß ihr Bruder Lazarus „auferstehen wird bei der Auferstehung am Letzten Tag" (11,24), reduziert auf ihren christologisch-existentiellen Kern:

> „Jesus erwiderte ihr: Ich bin die Auferstehung und das Leben.
> Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt,
> und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird auf ewig nicht sterben. Glaubst du das?"

Ob solche Eschatologie von der „Frage nach der Überwindung der tödlichen Vergänglichkeit" als der eigentlichen „Existenzfrage des Menschen" angetrieben wurde[41], mag hier dahingestellt bleiben. In jedem Fall ist der Tod für solches Denken bedeutungslos geworden.

Was ist von dieser Eschatologie zu halten, die so auf das Präsens des christologischen Glaubens zugespitzt ist, daß sie keine selbständige Bedeutung mehr zu haben scheint? Ist der Evangelist „durch enthusiastisches Erbe bestimmt"[42]? Der Enthusiasmusvorwurf scheitert jedoch daran, daß das eschatologische Heil *allein im Glauben* gewährt ist. Überhaupt ist beim Evangelisten – anders als in der Gnosis, in deren Nähe man ihn ebenfalls gebracht hat[43] – das Heil bleibend auf das *Extra nos* des Heilbringers angewiesen; es impli-

ziert daher auch eine eschatologische *„Zukunft"* wenigstens insofern, als das schon präsentische „ewige Leben" erst in der postmortalen Existenz (Joh 14,2f ?) zu seiner Endgültigkeit findet (vgl. 12,25f; auch: 6,27; 11,25f)[44].

Gehen wir nun über zur *„Redaktion"*. Sie ist nicht zuletzt dadurch gekennzeichnet, daß sie die originelle, innovatorische Eschatologie des Evangelisten wieder stärker in den Rahmen traditionellen Denkens einbindet. Die *apokalyptische, futurisch-eschatologische Kommentierung* des oben zitierten Wortes aus *Joh 5* (V. 24f) in den *VV. 28f* mag dies exemplarisch verdeutlichen:

> „... Die Stunde kommt, in der alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören
> und herauskommen werden: Die das Gute getan haben, werden zum Leben auferstehen, die das Böse getan haben, zum Gericht."

Dieses Verfahren sollte man nicht mit dem Schlagwort der Reapokalyptisierung abtun[45]. Es ist vielmehr von der Absicht geleitet, das Evangelium einer gnostischen (doketischen) Interpretation zu entreißen, wie sie wohl von einem Teil des johanneischen Kreises selbst vertreten wurde. Darüber kam es zum Schisma (vgl. 1 Joh 2,19); in Reaktion darauf schließt sich die hinter der Redaktion stehende Gruppe stärker an Organisation und theologische Tradition der sogenannten Großkirche an.

In diesem Zusammenhang ist nun auch auf den *1. Johannesbrief* zu verweisen, der zum offenen Kampf gegen die doketischen Gegner aus den eigenen Reihen angetreten ist (2,22f; 4,2f; 5,5f). Seine Eschatologie ist entsprechend traditionell geprägt. Er erwartet die Parusie (2,28), den Tag des Gerichts (4,17) und eine gottähnliche, künftige Existenz der Christen (3,2). Die „Stunde", die beim Evangelisten „das eschatologische Offenbarungsereignis" meinte, „das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft versammelt sein läßt" (vgl. Joh 4,23; 5,25; u.ö.)[46], wird im 1. Johannesbrief zur „letzten Stunde" (2,18), welche die Gegenwart als die letzte Periode eines linear-apokalyptisch gedachten Weltlaufs charakterisiert.

5.2 Die Offenbarung des Johannes

Am Ende unseres Durchgangs durch das Neue Testament ist noch auf die Offenbarung des Johannes einzugehen[47]. Daß sie hier im Rahmen des „johanneischen" Schrifttums behandelt wird, hat rein formale Gründe. Die Frage, ob und inwieweit ihr Verfasser in Verbindung mit dem eigentlichen „johanneischen" Kreis stand (dem wir Evangelium und Briefe verdanken), soll bewußt offengelassen werden.

Die Offenbarung des Johannes ist die einzige selbständige *apokalyptische Schrift* des Neuen Testaments. Sie will in bedrängter Situation – konkret handelt es sich wohl um die Verfolgung unter Domitian (93–95) – Mut machen zum Durchhalten und Trost zusprechen. Die erlebte Drangsal wird als Teil der Endereignisse verstanden (vgl. die Hinweise auf Domitian: 17,11; 11,7; 13,1–10.18; 17,8). Dem Ende selbst sieht man daher mit gespannter *Naherwartung* entgegen (1,1.3; 3,11; 16,15; 22,7.10.12.20). Die *Terminangaben* sind jedoch bloße apokalyptische Chiffren und können zur chronologischen Berechnung nicht verwendet werden[48].

Das Endgeschehen wird in gut apokalyptischer Manier als Kampf zwischen Gott und dem Satan bzw. zwischen göttlichen und widergöttlichen Mächten dargestellt. Das Heil wird entsprechend im wesentlichen in der Zukunft erwartet, also nach Besiegung der Mächte und nach der Neuschöpfung von Himmel und Erde (vgl. 22,1.5). Wir haben also vom Ansatz her eine *futurische Eschatologie* vor uns. Interessant ist in diesem Zusammenhang beispielsweise, daß dem Satan selbst nach seinem Sturz, der in der Verkündigung Jesu die Heilswende markierte (Lk 10,18), nach Offb 12,7–18 noch eine wenngleich befristete Wirksamkeit auf der Erde eingeräumt wird. Doch wird man diese Aussage nicht pressen dürfen, wie man sich überhaupt hüten muß, aus dem Nacheinander der Bilder und Visionen eine Chronologie der Endereignisse zu konstruieren. Dasselbe kann mehrmals dargestellt werden[49], und Gleichzeitiges kann in der apokalyptischen Optik des Verfassers linear aufgefächert werden.

Im übrigen bleibt zu beachten, daß die futurische Eschatologie der Offenbarung insofern auch eine *präsentische Note* enthält, als „die Fülle der apokalyptischen Bilder ... vom christologischen Bekenntnis umklammert" ist[50]. Nicht zufällig wird Christus – wie Gott

selbst – der Erste und der Letzte genannt (2,8; 22,13), der alle Weltzeit umspannt. Als das geschlachtete Lamm eröffnet und beschließt Christus die Endereignisse (vgl. die Öffnung der Siegel 5; 6 sowie 19,7; 22). Durch sein Blut hat er ein Volk erworben (vgl. 5,9f; 7; 12,10f), dessen Angehörige bereits endgültig das Siegel Gottes auf ihrer Stirn tragen (14,1; vgl. 13,8). In dieser Gewißheit kann die Gemeinde getrost dem Kommenden entgegengehen.

Zwei *Einzelprobleme* sollen noch kurz angesprochen werden: In 21,1 ist von einem *neuen Himmel* und einer *neuen Erde* die Rede; ausdrücklich wird betont, daß der erste Himmel und die erste Erde vergangen sind. Ähnliche Aussagen finden wir auch in *2 Petr 3,7–13*[51] (vgl. Hebr 1,11f; 12,26). Ist damit jedwede Kontinuität zwischen eschatologischem Heil und gegenwärtiger Welt bestritten? Läßt sich von daher noch eine christliche Verantwortung für diese Welt ableiten?[52] Nun wird man die Metaphern von 21,1 nicht überziehen dürfen. Sofern die eschatologische Welt nicht einfach ein Produkt der gegenwärtigen Welt sein kann, sondern allein der Möglichkeit Gottes entstammt, besteht die Aussage von 21,1 theologisch sogar zu Recht. Mehr sollte man aber auch nicht in sie hineingeheimnissen! Daß das eschatologische Heil sich fernab von dieser unserer Welt verwirklichen soll, wird man weder dem Seher der Offenbarung noch überhaupt dem biblischen Denken unterstellen dürfen. Heilsbedürftig ist ja gerade die gegenwärtige Welt, die erste Erde und der erste Himmel. Eben deshalb muß es eine neue Erde und einen neuen Himmel geben!

Die „Betonung der Welthaftigkeit des Heils", wie es ein Theologe einmal genannt hat[53], führt den Autor wohl sogar zu der merkwürdigen Vorstellung vom *tausendjährigen Reich des Messias* (20,1–10). Auf ihren theologischen Gehalt reduziert, besagt diese Vision wahrscheinlich nichts anderes, als daß auch die vorfindliche Welt samt ihrer Geschichte der Herrschaft Gottes unterworfen werden muß[54].

6. Das Fazit

Was ergibt sich nun als Fazit aus unseren Beobachtungen? Ich will zunächst versuchen, eine Art Quintessenz des neutestamentlichen Befundes zu geben.

6.1. Die Quintessenz des Befundes

a) Zu beginnen ist mit einer *negativen Feststellung*. Bestimmte Problemkreise unserer traditionellen Eschatologie werden im Neuen Testament nicht oder nur peripher berührt. So fehlt zum Beispiel der Topos eines Läuterungsortes (Fegefeuer) völlig. Der Vorstellungskreis der sogenannten individuellen Eschatologie (also der Gedanke des besonderen Gerichts nach dem Tod und eines postmortalen Heils) taucht zwar auf (vgl. Lk, Joh-Ev), wird jedoch mehr am Rande behandelt und vor allem hinsichtlich seiner Relation zum Komplex der allgemeinen Eschatologie nicht näher reflektiert. Auch der Gedanke der Hölle spielt eine eher untergeordnete Rolle bzw. ist im allgemeinen Kontext der Gerichtsaussagen zu sehen. Diese freilich begegnen im Neuen Testament recht häufig, jedenfalls weit häufiger, als dies mein Vortrag zu erkennen gibt. Zu betonen bleibt jedoch, daß die Gerichtsaussagen keine selbständige Funktion haben, sondern entweder als Folie für die Heilsaussage dienen oder paränetisch auf die Folgen des ausgeschlagenen Heilsangebotes aufmerksam machen. Das endgültige Heil ist das eigentliche Ziel und der Kernpunkt der eschatologischen Aussagen des Neuen Testaments, so daß die Konzentration darauf, die in diesem Vortrag schon aus zeitlichen Gründen nötig war, auch sachlich ihr Recht hat.

b) Das Neue Testament kennt eine *Vielzahl von eschatologischen Entwürfen*. Sie lassen sich nicht zu einem homogenen Konzept einer Eschatologie des Neuen Testaments systematisieren. Schon eine Klassifizierung ist nur sehr bedingt möglich. Grob gesprochen, könnte man *zwei Typen* eschatologischer Erwartung unterscheiden: eine *apokalyptisch-zeitlich bestimmte Eschatologie* und eine *transzendent-räumlich orientierte Eschatologie*. Vereinfacht ausgedrückt, liegt das endgültige Heil für den ersten Typ in der *Zukunft*, für den zweiten Typ *oben, im Himmel*. Vertreter der ersten Vorstellungsreihe sind von ihrem Ansatz her Jesus, die synoptischen Evangelien, Paulus, die Redaktion des Johannesevangeliums und die Offenbarung des Johannes, Vertreter der zweiten Reihe etwa der Kolosser- und Epheserbrief sowie der Johannes-Evangelist. Religionsgeschichtlich spiegelt sich in den beiden Typen – wiederum vereinfacht ausgedrückt – der Einfluß jüdischen und hellenistischen Denkens[55], dessen Vermengung aber schon die eschatologischen Vorstellungen des Judentums selbst geprägt hatte.

Falsch wäre es allerdings, die beiden Typen exklusiv zu verstehen. Denn selbstverständlich enthält auch die apokalyptisch ausgerichtete Eschatologie schon insofern ein transzendentes Moment, als sie das Heil allein durch das Eingreifen Gottes gewährleistet sieht. Das kann sogar so weit gehen, daß – wie in Offb 21, 1 – mit dem Gedanken einer neuen Erde und eines neuen Himmels operiert wird. Andererseits kann auch die transzendent orientierte Eschatologie nicht gänzlich auf die Kategorie der Zeitlichkeit verzichten, da sie das oben angesiedelte Heil auf die noch nicht abgeschlossene Existenz geschichtlicher Subjekte beziehen muß. Dieser Bezug kann wiederum in recht unterschiedlicher Weise konkretisiert werden: als Pilgerschaft des irdischen Gottesvolkes zum himmlischen Ruheort (Hebr), als Offenbarwerden der bereits gegebenen himmlischen Existenz der Christen (Kol) oder auch nur als endgültige Fixierung der Glaubensentscheidung in der Todesstunde (Joh-Evangelist).

c) Daß trotz der unterschiedlichen Entwürfe nicht nur von Eschatologien, sondern von neutestamentlicher Eschatologie (im Singular) gesprochen werden kann, hängt im wesentlichen damit zusammen, daß alle diese Entwürfe in der Christologie eine gemeinsame Konvergenzlinie besitzen. Das bedeutet nicht, daß überall die gleiche Christologie zugrunde liegt. Der Differenz in der Eschatologie entspricht durchaus eine Differenz in der Christologie! Dennoch läßt sich die formale These aufstellen, daß *die Christologie die Konstante der neutestamentlichen Eschatologie* ist. Zu dieser Schlußfolgerung kommt auch die erst jüngst erschienene Untersuchung von *Günter Klein* zu unserem Thema[56]. Ihm ist im Prinzip auch darin zuzustimmen, wenn er die genannte formale These dahingehend erläutert, daß jeder eschatologische Entwurf des Neuen Testaments „auf seine Weise das Futurum durch das christologische Perfektum erschlossen sein (läßt)“[57]. Problematisch wird es aber, wenn *Klein* diese Aussage so absolut setzt, daß er christliche Eschatologie gänzlich „von genuiner Apokalyptik ebenso wie von Jesu Zukunftserwartung konstitutiv geschieden“ sein lassen muß[58]. Ist christliche Eschatologie nicht doch auch bleibend auf das Futurum etwa der „Gottesherrschaft“ angewiesen, in deren Zukunft – um die These Kleins dialektisch umzudrehen – das christologische Perfektum sich überhaupt erst endgültig erschließen wird? Damit sind wir aber schon mitten in hermeneutischen Überlegungen, die wenigstens skizzenhaft noch anzustellen sind[59].

6.2 Hermeneutische Überlegungen

a) Selbstverständlich läßt sich die *eschatologische Naherwartung,* wie wir sie bei Jesus oder Paulus kennengelernt haben, nicht beliebig über die ablaufende Zeit hinweg verlängern. Dieses Problem ist bereits von den späteren Schriften des Neuen Testaments erkannt und reflektiert worden, sei es, daß sie die Parusieverzögerung direkt thematisieren (2 Thess; 2 Petr 3), sei es, daß sie diese positiv – als Zeit zur Mission (Apg) – interpretieren. Allerdings kann eine simple Umstellung von einer Naherwartung auf eine Stetserwartung nur eine Hilfskonstruktion sein, die, für sich genommen, bestenfalls eine Zeitlang, aber keineswegs über Jahrtausende hinweg das eigentliche Problem lösen kann.

b) Tatsächlich läßt sich die eschatologische Hoffnung des Neuen Testaments nur aufrechterhalten, wenn sie eingebunden ist – um wiederum mit *Klein* zu sprechen – in „das christologische Perfektum" eines „in Christus bereits erschienenen und bleibend gegenwärtigen Heil(s)" [60]. Es ist daher keineswegs ein Zufall, daß die unterschiedlichen eschatologischen Entwürfe zumindest formal in der Christologie konvergieren. Diese christologische Zentrierung ist im übrigen auch der Grund, daß die Parusieverzögerung nicht zu einer grundsätzlichen Krise des Urchristentums führte.

Gerade unter der Voraussetzung, daß die *Christologie der Ermöglichungsgrund für das Festhalten an der Eschatologie* ist, scheint mir ein Gedanke von besonderer Bedeutung zu sein, der vor allem Paulus bewegt hat. Der Apostel betont mit allem Nachdruck, daß das christologische Bekenntnis zu dem auferweckten Christus Jesus sich auf den *Gekreuzigten* bezieht und *ihn* festhält (vgl. 1 Kor 1,23; 2,2). Das bedeutet doch, daß das eschatologische Handeln Gottes durch den Zusammenbruch menschlicher Zukunftsperspektiven nicht außer Kraft gesetzt werden kann, sondern gerade *darin* seine Kraft erweist (vgl. Röm 4,17). Alle aus menschlicher Erfahrung kommenden Einwände gegen ein eschatologisches Heilshandeln Gottes – seien sie zeitlich oder sachlich motiviert – sind damit christologisch außer Kraft gesetzt. Wenn ich glauben darf, daß Gott Jesus von den Toten auferweckt hat, dann darf ich legitimerweise ebenso hoffen, daß Gottes schöpferische Kraft auch an meiner offensichtlich unheilen Existenz nicht scheitern wird, obwohl diese Existenz aus sich selbst

weder jetzt noch in Zukunft die Perspektive eines wirklich heilvollen Wandels entlassen kann.

Im Neuen Testament sind es vor allem Paulus und der Johannes-Evangelist, die von dieser christologisch begründeten Hoffnung so sehr beseelt sind, daß sie die christliche Existenz – gegen alle Erfahrung – schon jetzt als „neue Schöpfung" (2 Kor 5,17) und „ewiges Leben" (Joh 3,15f; 5,24; u.ö.) charakterisieren.

c) Angesichts dieser christologischen Verwurzelung ist es verständlich, daß es nicht an Versuchen gefehlt hat, die Eschatologie überhaupt auf Christologie zu reduzieren und die uns schwierig erscheinenden räumlichen oder zeitlichen Implikate neutestamentlicher Eschatologie zu bloßen Chiffren für das bleibende Extra nos des christologisch begründeten Heils zu entmythologisieren[61]. In der von *Rudolf Bultmann* und seinen Schülern geübten „existentialen Interpretation" läuft Eschatologie dann letztlich auf den Ruf zur Glaubensentscheidung hinaus[62]. Dieses hermeneutische Konzept kann sich im Ansatz zwar insbesondere auf den Johannes-Evangelisten berufen, greift aber dennoch zu kurz, weil es ausschließlich das Individuum erfaßt und ein Eschaton von Welt und Geschichte überhaupt nicht in den Blick bekommt[63].

Unter dieser Rücksicht ist das von *Gerhard Lohfink* (im Anschluß an *Gisbert Greshake)* entwickelte Interpretationsmodell schon erwägenswerter. Er setzt „die Eschata, nicht nur des einzelnen, sondern auch der Welt, *im Tode"* an[64]: „... jeder Mensch (trägt) ein Stück der Welt und ein Stück der Geschichte vor Gott hin, und mit jedem Menschen, der stirbt, versammelt sich immer mehr Welt und immer mehr Geschichte vor Gott und wird vor ihm verwandelt und verklärt."[65] Eine wesentliche Rolle spielt dabei „die Dimension verklärter Zeit" (als „ein Drittes" „zwischen der Ewigkeit Gottes und der Zeit des Menschen")[66], die als „jenseitige Zeit" irdischer Zeit nicht kommensurabel ist[67], so daß „das ständige Hineingezeitigtwerden des unendlichen Geflechts der Gesamtgeschichte in die Vollendung ... nicht mehr in unserem *Früher* und *Später,* nicht mehr verteilt über Jahrtausende, sondern in einem analogen, für uns nicht mehr vorstellbaren ‚Gleichzeitig' (geschieht)"[68]. Doch bleiben auch hier noch Fragen offen[69].

In jedem Fall ist es aus biblischer Sicht nur zu begrüßen, wenn heute wieder stärker das Bewußtsein dafür erwacht, daß die eschatologische Hoffnung des Menschen nur im Rahmen einer gesamtwelt-

lichen Perspektive möglich und denkbar ist. Gerade dann aber darf christliche Eschatologie trotz all ihrer christologischen Bedingtheit nicht einfach mit Christologie identifiziert werden. Im Blick auf ein endgültiges Heil der Menschen und der Welt *insgesamt* muß Christologie vielmehr selbst eschatologisch offen sein, wie dies oben im Zusammenhang mit Paulus deutlich wurde. Desgleichen muß die Spannung von ‚schon' und ‚noch nicht', die für die christliche Eschatologie so bezeichnend ist, auch hinsichtlich ihres futurischen Pols ausgehalten werden.

d) Dann allerdings wird man auf (im weitesten Sinn) *apokalyptische Bilder und Metaphern* kaum gänzlich verzichten können, so wenig wie man zur Beschreibung der eschatologischen Transzendenz die räumlichen Kategorien entbehren kann. Man wird sich dabei bewußt bleiben müssen, daß es sich um Bilder und Metaphern handelt, wenn man will, sogar um bloße Vehikel, die man austauschen und ersetzen kann. Dennoch lassen sie sich nicht gänzlich abkoppeln, weil sonst auch die sogenannte eigentliche Aussage – ein menschlich Unsägliches – bewegungslos auf der Strecke bliebe. Das christologische Perfektum und das Schon der christlichen Existenz müssen auch in die Zukunft hinein durchgehalten und für die Zukunft der Menschheit und der Schöpfung insgesamt entfaltet werden. Vielleicht müssen wir heute andere Bilder und Metaphern für diese Projektion entwerfen: das Bild einer ökologisch harmonischen Welt oder die Option einer gerechten Welt, in der die Gegensätze von Ost und West, von Arm und Reich aufgehoben sind. In jedem Fall aber bedarf die Eschatologie der Bilder. Sie gänzlich entmythologisieren zu wollen geht auf Kosten der Sache selbst!

Darüber hinaus sollte man nicht unterschätzen, daß gerade Bilder ein enormes Handlungspotential zu motivieren vermögen. Und auf *Handeln* zielt christliche Eschatologie letztlich ab[70]. Im Handeln muß Eschatologie sich bewähren, nicht weil der Mensch das eschatologische Heil nun doch in seine eigenen Hände nehmen müßte oder könnte, sondern weil es mit der eschatologischen Hoffnung unvereinbar ist, sich mit dem Unheil in der gegenwärtigen Welt abzufinden.

Anmerkungen

[1] Die Literaturhinweise sind notwendigerweise selektiv, teilweise auch auf die Bedürfnisse und Interessen einer breiten Leserschaft ausgerichtet. An umfassenderen Arbeiten zum Thema „Eschatologie" seien angeführt (hier, wie auch sonst, in chronologischer Abfolge): *A. Vögtle*, Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos (KBANT) (Düsseldorf 1970); *P. Fiedler – D. Zeller* (Hrsg.), Gegenwart und kommendes Reich. Schülergabe A. Vögtle (SBB) (Stuttgart 1975); *G. Greshake – G. Lohfink*, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (QD 71) (Freiburg – Basel – Wien 1975, [5]1986); *H. Vorgrimler*, Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie (QD 90) (Freiburg – Basel – Wien [2]1984); *R. Schnackenburg* (Hrsg.), Zukunft. Zur Eschatologie bei Juden und Christen (Schriften der Kath. Akademie in Bayern 98) (Düsseldorf 1980); *W. H. Schmidt – J. Becker*, Zukunft und Hoffnung (Kohlhammer-Taschenbücher 1014) (Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1981); *G. Klein*, Art. „Eschatologie IV. Neues Testament", in: TRE X (Berlin 1982) 270–299 (Lit.).

[2] Die Unterscheidung von Eschatologie und Apokalyptik ist vor allem im Gefolge der existentialen Interpretation *Rudolf Bultmanns* üblich geworden (vgl. *R. Bultmann*, Geschichte und Eschatologie [Tübingen [2]1964], bes. 30–43; *ders.*, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen [Zürich – Stuttgart 1949, [3]1963], bes. 85–100; *ders.*, Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann, in: *ders.*, Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments [Tübingen 1967] 476–482, bes. 476; vgl. auch den „Definitionsversuch" von *E. Jüngel*, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie [HUTh 2] [Tübingen [4]1972], 285–289); mit Nachdruck ist diese Unterscheidung neuerdings wieder von *G. Klein*, Eschatologie (s. Anm. 1), vertreten worden. Die „Profilierung" des Eschatologiebegriffs, die man durch seine Festlegung auf das spezifisch christliche Phänomen der Verkoppelung mit der Christologie erreicht, ist jedoch kein echter Gewinn: Neben dem bereits erwähnten religionsgeschichtlichen Nachteil, den „Eschatologien" anderer religiöser Strömungen kaum gerecht werden zu können, besteht die Gefahr einer christlichen Nivellierung des Begriffs, d. h. die Gefahr einer Paneschatologisierung des Christlichen. – Zu einer sachgerechten Würdigung der Apokalyptik vgl. jetzt: *K. Müller*, Art. „Apokalyptik/Apokalypsen III. Die jüdische Apokalyptik. Anfänge und Merkmale", in: TRE III (Berlin 1978) 202–251.

[3] *R. Bultmann*, Geschichte (s. Anm. 2) 36; gegen *G. Klein*, Eschatologie (s. Anm. 1) 274, 17 f.

[4] Zur Botschaft Jesu allgemein vgl. *W. G. Kümmel*, Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu (AThANT 6) (Basel 1945, Zürich 1953, [3]1956); *G. Bornkamm*, Jesus von Nazareth (UB 19) (Stuttgart 1956, [12]1980); *R. Schnackenburg*, Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie (Freiburg – Basel – Wien 1959, [4]1965); *H. Schürmann*, Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Lichte seiner

Basileia-Verkündigung (Freiburg i. Br. 1983); *H. Merklein*, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze (SBS 111) (Stuttgart 1983, ²1984).

[5] Vgl. *E. Gräßer*, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte (BZNW 22) (Berlin – New York 1957, ³1977), bes. 1–75; *ders.*, Die Naherwartung Jesu (SBS 61) (Stuttgart 1973).

[6] Dann wohl in Anlehnung an Jes 53, wie das „für viele" in Mk 14,24 nahelegt; gemeint damit ist die Gesamtheit des Erwählungskollektivs, also unmittelbar Israel.

[7] Zur Osterbotschaft: *A. Vögtle – R. Pesch*, Wie kam es zum Osterglauben? (Düsseldorf 1975); *P. Hoffmann*, Art. „Auferstehung" (I/3; II/1), in: TRE IV (Berlin 1979) 450–467 478–513 (Lit.). Vgl. jetzt auch die allgemeinverständliche Übersicht von *J. Kremer*, Das Evangelium von Jesu Tod und Auferstehung (Kleine Reihe zur Bibel 26) (Stuttgart 1985).

[8] Vgl. dazu: *H. Merklein*, Die Auferweckung Jesu und die Anfänge der Christologie (Messias bzw. Sohn Gottes und Menschensohn), in: ZNW 72 (1981) 1–26; zu den religionsgeschichtlichen Voraussetzungen: *M. Hengel*, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte (Tübingen 1975).

[9] Zur damit implizierten Erhöhungsaussage vgl. *W. Thüsing*, Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie (SBS 42) (Stuttgart o. J. [1969?]).

[10] Ob von der Auferweckung Jesu (als des „Erstlings der Entschlafenen", vgl. 1 Kor 15,20; Kol 1,18) sofort auf eine Auferstehung *aller* geschlossen wurde, muß eher fraglich bleiben; vgl. *J. Becker*, Auferstehung der Toten im Urchristentum (SBS 82) (Stuttgart 1976).

[11] Zu den sog. Terminworten vgl. *L. Oberlinner*, Die Stellung der „Terminworte" in der eschatologischen Verkündigung des Neuen Testaments, in: P. Fiedler – D. Zeller (Hrsg.) Gegenwart (s. Anm. 1) 51–66.

[12] Vgl. dazu *H. Merklein*, Die Ekklesia Gottes. Der Kirchenbegriff bei Paulus und in Jerusalem, in: BZ NF 23 (1979) 48–70. Zur sachlichen Grundlegung bei Jesus vgl. *G. Lohfink*, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens (Freiburg – Basel – Wien ⁶1985).

[13] Zur Eschatologie von Q vgl. *D. Lührmann*, Die Redaktion der Logienquelle (WMANT 33) (Neukirchen-Vluyn 1969), *D. Zeller*, Der Zusammenhang der Eschatologie in der Logienquelle, in: P. Fiedler – D. Zeller (Hrsg.), Gegenwart (s. Anm. 1) 67–77; *G. Dautzenberg*, Der Wandel der Reich-Gottes-Verkündigung in der urchristlichen Mission, in: ders. u. a. (Hrsg.), Zur Geschichte des Urchristentums (QD 87) (Freiburg – Basel – Wien 1979) 11-32.

[14] Zu den sog. Hellenisten vgl. *M. Hengel*, Zwischen Jesus und Paulus. Die „Hellenisten", die „Sieben" und Stephanus, in: ZThK 72 (1975) 151–206. Zur Sühnevorstellung vgl. *H. Merklein*, Der Tod Jesu als stellvertretender Sühnetod. Entwicklung und Gehalt einer zentralen neutestamentlichen Aussage, in: Pastoralblatt 37 (1985) 66–73.

[15] Vgl. dazu: *H. Merklein*, Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes, in: G. Dautzenberg u. a. (Hrsg.), Geschichte (s. Anm. 13) 33–62.

[16] Zu Gal 3,28 vgl. *D. Lührmann*, Wo nicht mehr Sklave und Freier ist. Überlegungen zur Struktur frühchristlicher Gemeinden, in: WuD 13 (1975) 53–83; *H. Paulsen*, Einheit und Freiheit der Söhne Gottes – Gal 3,26–29, in: ZNW 71 (1980) 74–95; *G. Dautzenberg*, Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden, in: ders. u.a. (Hrsg.), Die Frau im Urchristentum (QD 95) (Freiburg – Basel – Wien 1983) 182–224, hier 214–221; *ders.*, „Da ist nicht männlich und weiblich". Zur Interpretation von Gal 3,28, in: Kairos 24 (1982) 181–206. – Ob dem Existenzverständnis, wie es in Gal 3,28 zum Ausdruck kommt, auch eine Tauftheologie parallel ging, die explizit (wie in Kol 2,12; Eph 2,5f) „die Taufe als Mitsterben und -auferstehen mit Christus begreift" (so: *G. Klein*, Eschatologie [s. Anm. 1] 278,16f), ist umstritten und kann hier auf sich beruhen.

[17] Mit derartigen Parolen muß sich Paulus in 1 Kor 6 (vgl. V. 12) und 7 (vgl. V. 1b) auseinandersetzen.

[18] *G. Klein*, Eschatologie (s. Anm. 1) 278,27f.

[19] Aus der reichhaltigen Literatur hier eine sehr begrenzte Auswahl: *E. Käsemann*, Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik (1962), in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II (Göttingen 1964, ^{3}1968) 105–131; *P. Hoffmann*, Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur paulinischen Eschatologie (NTA NF 2) (Münster 1966, ^{2}1969); *P. Stuhlmacher*, Erwägungen zum Problem von Gegenwart und Zukunft in der paulinischen Eschatologie, in: ZThK 64 (1967) 423–450; *P. Siber*, Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung (AThANT 61) (Zürich 1971); *W. Harnisch*, Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1. Thessalonicher 4,13 – 5,11 (FRLANT 110) (Göttingen 1973); *J. Baumgarten*, Paulus und die Apokalyptik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen (WMANT 44) (Neukirchen-Vluyn 1975); *F. Froitzheim*, Christologie und Eschatologie bei Paulus (FzB 35) (Würzburg 1979); *W. Radl*, Ankunft des Herrn. Zur Bedeutung und Funktion der Parusieaussagen bei Paulus (BET 15) (Frankfurt – Bern – Cirencester 1981); *H.-H. Schade*, Apokalyptische Christologie und Eschatologie in den Paulusbriefen (GTA 18) (Göttingen 1981, ^{2}1984).

[20] Zu einseitig hervorgehoben von *H. Schwantes*, Schöpfung der Endzeit. Ein Beitrag zum Verständnis der Auferweckung bei Paulus (AVTRW 25) (Berlin 1963) 43–52; *A. Vögtle*, Das Neue Testament (s. Anm. 1) 183–208.

[21] Vgl. *U. Wilckens*, Der Brief an die Römer II (EKK VI/2) (Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchen-Vluyn 1980) 145–169. Zur Sache vgl. *K. Müller*, Die kosmische Relevanz des Christusglaubens, in: W. Strolz (Hrsg.), Kosmische Dimensionen religiöser Erfahrung (Freiburg – Basel – Wien 1978) 213–249; *G. Friedrich*, Ökologie und Bibel. Neuer Mensch und alter Kosmos (Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1982); *W. Bindemann*, Die Hoffnung der Schöpfung. Römer 8,18–27 und die Frage einer Theologie der Befreiung von Mensch und Natur (NStB 14) (Neukirchen-Vluyn 1983).

[22] Zur Herrschaft Christi vgl. jetzt auch: *F. Mußner*, Das Reich Christi. Bemerkungen zur Eschatologie des Corpus Paulinum, in: M. Böhnke – H. Heinz (Hrsg.). Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie (FS für W. Breuning) (Düsseldorf 1985) 141–155.

[23] Über die vielfältigen Probleme von 2 Thess 2,1–12 unterrichtet ausführlich: *W. Trilling*, Der zweite Brief an die Thessalonicher (EKK XIV) (Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchen-Vluyn 1980) 68–117.

[24] Es muß zum Abfall kommen, der Widersacher wird auftreten, und – zuvor noch – muß das retardierende Moment des (sowohl maskulinisch als auch neutrisch formulierten) „Aufhaltenden" („κατέχον": V. 6, bzw. „κατέχων": V. 7) beseitigt werden.

[25] Vgl. u.a.: *F. J. Steinmetz*, Protologische Heils-Zuversicht. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser- und Epheserbrief (FThSt 2) (Frankfurt a. M. 1969); *A. Lindemann*, Die Aufhebung der Zeit. Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief (StNT 12) (Gütersloh 1975); *H. Merklein*, Paulinische Theologie in der Rezeption des Kolosser- und Epheserbriefes, in: *K. Kertelge* (Hrsg.), Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament (QD 89) (Freiburg – Basel – Wien 1981) 25–69; *H. E. Lona*, Die Eschatologie im Kolosser- und Epheserbrief (FzB 48) (Würzburg 1984).

[26] Zur „Philosophie" des Kol (2,6–23) vgl. vor allem *E. Schweizer*, Der Brief an die Kolosser (EKK) (Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchen-Vluyn 1976) z. St., bes. 100–104).

[27] Vgl. den gleichnamigen Titel von *A. Lindemann* (s. Anm. 25) in bezug auf Eph.

[28] Daß Hebr sachlich nicht zum paulinischen Traditionsbereich gehört, ist heute allgemein anerkannt; vgl. die Einleitungswerke. Zur Eschatologie vgl. vor allem: *F. J. Schierse*, Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes (MThS.H 9) (München 1955); *E. Gräßer*, Der Glaube im Hebräerbrief (MThSt 2) (Marburg 1965), bes. 171–184; *B. Klappert*, Die Eschatologie des Hebräerbriefs (TEH 156) (München 1969); *F. Laub*, Bekenntnis und Auslegung. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief (BU 15) (Regensburg 1980), bes. 221–265.

[29] *E. Gräßer*, a. a. O. 174 (im Original gesperrt).

[30] Vgl. dazu: *E. Gräßer*, Problem (s. Anm. 5), bes. 152–170; *R. Pesch*, Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13 (KBANT) (Düsseldorf 1968); *ders.*, Das Markusevangelium II (HThK II/2) (Freiburg – Basel – Wien 1977) 264–318; *F. Hahn*, Die Rede von der Parusie des Menschensohnes Markus 13, in: R. Pesch – R. Schnackenburg (Hrsg.), Jesus und der Menschensohn (FS für A. Vögtle) (Freiburg – Basel – Wien 1975) 240–266; *E. Brandenburger*, Markus 13 und die Apokalyptik (FRLANT 134) (Göttingen 1984).

[31] So vor allem von *E. Brandenburger*, Markus 13 (s. Anm. 30).

[32] Zum Weiterleben der Naherwartung vgl. auch: *K. Aland*, Das Ende der Zeiten. Über die Naherwartung im Neuen Testament und in der Alten Kirche, in: ders., Neutestamentliche Entwürfe (TB 63) (München 1979) 124–182.

[33] Zur Eschatologie vgl.: *G. Bornkamm*, Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium, in: ders. – G. Barth – H. J. Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (WMANT 1) (Neukirchen-Vluyn 1960, ^{7}1975) 13–47; *W. Trilling*, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums (1959) (StANT 10) (München ^{3}1964); *G. Strecker*, Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus (FRLANT 82) (Göttingen 1962, ^{3}1971); *A. Kretzer*, Die Herrschaft der Himmel und die Söhne des Rei-

ches. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum Basileiabegriff und Basileiaverständnis im Matthäusevangelium (SBM 10) (Stuttgart – Würzburg 1971); *P. Fiedler*, Der Sohn Gottes über unserem Weg in die Gottesherrschaft, in: ders. – D. Zeller (Hrsg.), Gegenwart (s. Anm. 1) 91–100.

[34] Grundlegend ist: *H. Conzelmann*, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (BHTh 17) (Tübingen 1954, [5]1964). Aus der Fülle der übrigen Literatur sei verwiesen auf: *E. Gräßer*, Problem (s. Anm. 5) 178–215; *ders.*, Die Parusieerwartung in der Apostelgeschichte, in: J. Kremer (Hrsg.), Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie (BEThL 48) (Paris – Gembloux – Leuven 1979) 99–127; *H. Flender*, Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas (BEvTh 41) (München 1965 [2]1968); *E. E. Ellis*, Die Funktion der Eschatologie im Lukasevangelium, in: ZThK 66 (1969) 387–402; *W. G. Kümmel*, Lukas in der Anklage der heutigen Theologie (1970), in: ders., Heilsgeschehen und Geschichte II. Gesammelte Aufsätze 1965–1977, hrsg. von E. Gräßer – O. Merk (MThSt 16) (Marburg 1978) 87–100; *G. Schneider*, Parusiegleichnisse im Lukas-Evangelium (SBS 74) (Stuttgart 1975); *ders.*, Lukas, Theologe der Heilsgeschichte. Aufsätze zum lukanischen Doppelwerk (BBB 59) (Königstein/Ts. – Bonn 1985); *J. Ernst*, Herr der Geschichte. Perspektiven der lukanischen Eschatologie (SBS 88) (Stuttgart 1978); *R. Maddox*, The Purpose of Luke-Acts (FRLANT 126) (Göttingen 1982); *R. Schnackenburg*, Die lukanische Eschatologie im Lichte von Aussagen der Apostelgeschichte, in: E. Gräßer – O. Merk (Hrsg.), Glaube und Eschatologie (FS für W. G. Kümmel) (Tübingen 1985) 249–265; *E. Gräßer*, Ta pari tès basileías (Apg 1,6; 19,8), in: À cause de l'Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes (FS für J. Dupont) (LeDiv 123) (Paris 1985) 709–785.

[35] So u. a. *H. Conzelmann*, Mitte (s. Anm. 34); *E. Gräßer*, Problem (s. Anm. 5).

[36] Vgl. dazu *J. Dupont*, Die individuelle Eschatologie im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte, in: P. Hoffmann (Hrsg.), Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker (FS für J. Schmid) (Freiburg – Basel – Wien 1973) 37–47.

[37] Vgl. dazu auch *G. Klein*, Eschatologie (s. Anm. 1) 292–294.

[38] Gegen *G. Klein*, a. a. O. 293,26 f.

[39] Von einem Konsens kann freilich keine Rede sein; zur Orientierung vgl. *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium IV. Ergänzende Auslegungen und Exkurse (HThK IV/4) (Freiburg – Basel – Wien 1984) 90–102.

[40] Zur johanneischen Eschatologie vgl.: *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium II (HThK IV/2) (Freiburg – Basel – Wien 1971, [2]1977) 530–544 (Lit.); *G. Richter*, Präsentische und futurische Eschatologie im 4. Evangelium (1975), in: ders., Studien zum Johannesevangelium, hrsg. von J. Hainz (BU 13) (Regensburg 1977) 346–382; *J. Becker*, Das Evangelium des Johannes. Kapitel 1–10 (ÖTK 4/1) (Gütersloh – Würzburg 1979) 244–247 (Lit. 158 234 f).

[41] So *J. Becker*, Auferstehung (s. Anm. 10) 146 (im Original z. T. kursiv).

[42] So *E. Käsemann*, Jesu letzter Wille nach Johannes 17 (Tübingen 1966, [4]1980) 39.

[43] Vgl. ebd. 61 f (naiver Doketismus).

[44] So zu Recht: *G. Klein*, Eschatologie (s. Anm. 1) 289,14–23.

[45] Das betont auch *G. Klein*, ebd. 290,8 f.

[46] Ebd. 290,28f.

[47] Aus der Literatur sei verwiesen auf den Kommentar von *J. Roloff*, Die Offenbarung des Johannes (ZBK.NT 18) (Zürich 1984) sowie auf: *O. Böcher*, Die Johannesapokalypse (Erträge der Forschung 41) (Darmstadt 1975) (Lit.); *A. Strobel*, Art. „Apokalypse des Johannes", in: TRE III (1978) 174–189 (Lit.); *H. W. Günther*, Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des heiligen Johannes (FzB 41) (Würzburg 1980); *A. Vögtle*, Das Buch mit den sieben Siegeln. Die Offenbarung des Johannes in Auswahl gedeutet (Freiburg – Basel – Wien 1981).

[48] So sind beispielsweise die 3½ Jahre in 11,2f; 12,6.14; 13,5 ein Topos, der aus Dan 7,25; 12,7 übernommen ist.

[49] Vgl. etwa die Parallelität von Offb 8,2 – 14,20 mit 15,1 – 20,5; dazu: *Ph. Vielhauer*, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter (GLB) (Berlin – New York 1975) 499.

[50] *E. Lohse*, Grundriß der neutestamentlichen Theologie (ThW 5) (Stuttgart 1974) 160.

[51] Zur Eschatologie des 2. Petrusbriefes vgl. *G. Klein*, Eschatologie (s. Anm. 1) 295.

[52] Zur Problematik von Offb 21,1 vgl. jetzt besonders: *A. Vögtle*, „Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde ..." (Apk 21,1), in: E. Gräßer – O. Merk (Hrsg.), Glaube (s. Anm. 34) 303–333.

[53] *J. Roloff*, Offenbarung (s. Anm. 47) 191.

[54] Vgl. *J. Roloff*, ebd.

[55] Zum letzteren vgl. jetzt: *N. Walter*, „Hellenistische Eschatologie" im Neuen Testament, in: E. Gräßer – O. Merk (Hrsg.), Glaube (s. Anm. 34) 335–356.

[56] *G. Klein*, Eschatologie (s. Anm. 1), bes. 295–297.

[57] Ebd. 295,33f.

[58] Ebd. 295,34f.

[59] Vgl. dazu auch: *D. Zeller*, Exegese als Anstoß für systematische Eschatologie, in: P. Fiedler – D. Zeller (Hrsg.), Gegenwart (s. Anm. 1) 153–164.

[60] *G. Klein*, Eschatologie (s. Anm. 1) 295,32–34.

[61] Zur Eschatologie als christologisches Problem vgl. die Übersicht bei *H. R. Balz*, Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie (WMANT 25) (Neukirchen-Vluyn 1967), bes. 204–271.

[62] Vgl. *R. Bultmann*, Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament (1954), in: ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze III (Tübingen 1960, [3]1965), 91–106: „Die wahre Lösung des Problems dürfte in dem Verständnis des Paulus und Johannes liegen, nämlich in dem Gedanken, daß Christus das stets jeweils gegenwärtige oder stets jeweils gegenwärtig werdende eschatologische Ereignis ist. Das heißt: das Jetzt erhält eschatologischen Charakter durch die Begegnung mit Christus oder mit dem Wort, das ihn verkündet, weil in der Begegnung mit ihm die Welt und ihre Geschichte zu ihrem Ende kommen und der Glaubende als neues Geschöpf ‚entweltlicht' ist" (105). „Das Paradox von Geschichte und Eschatologie besteht darin, daß sich das eschatologische Geschehen in der Geschichte ereignet hat und sich überall in der Predigt wieder ereignet. Das heißt: Eschatologie in ihrem echten christli-

chen Verständnis ist nicht das künftige Ende der Geschichte, sondern die Geschichte ist von der Eschatologie verschlungen" (106).

[63] Vgl. *R. Bultmann,* ebd. 102: „Während die Geschichte des Volkes und der Welt an Interesse verliert, wird jetzt ein anderes Phänomen entdeckt: die echte Geschichtlichkeit des menschlichen Seins. Die entscheidende Geschichte ist nicht die Weltgeschichte, die Geschichte Israels und der anderen Völker, sondern die Geschichte, die jeder Einzelne selbst erfährt. Für diese Geschichte ist die Begegnung mit Christus das entscheidende Ereignis, ja, in Wahrheit das Ereignis, durch das der Einzelne beginnt, wirklich geschichtlich zu existieren."

[64] *G. Lohfink* in: G. Greshake – G. Lohfink, Naherwartung (s. Anm. 1) 77.

[65] Ebd. 71.

[66] Ebd. 73.

[67] Ebd. 77.

[68] Ebd. 72.

[69] Der apokalyptische „Irrtum" in der Zeitvorstellung Jesu ist damit nicht aufgehoben. Das eschatologische futurum, das Jesus selbst gemeint hat, war weder der Tod noch die im jeweiligen Jetzt auf den einzelnen zu-kommende Entscheidungssituation; beides sind Übersetzungen, die nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt berühren. Darüber hinaus vermag das Modell *Lohfinks* zwar eine Art „Naherwartung" aufrechtzuerhalten (vgl. a.a.O. 77). Die bei Jesus mit der Ansage zeitlicher Nähe *zugleich* gegebene sachliche Nähe der Gottesherrschaft (vgl. *H. Merklein,* Botschaft [s. Anm. 4] 51–58), die das Jetzt unmittelbar eschatologisch qualifiziert, wird jedoch nicht genügend deutlich gemacht (dies hat die existentiale Interpretation m.E. kongenialer erfaßt). Hier zeigt sich einerseits, daß das Postulat, es dürfe „nicht mehr von dem Zeit- und Geschichtsschema der Apokalyptik ausgegangen" werden (a.a.O. 61), nicht konsequent durchgeführt ist: Ist die Ansiedlung der Eschata im Tode nicht doch nur eine aufgeklärte Variante eines zeitlich-linearen Denkens, wie es für die Apokalyptik bestimmend war (vgl. dazu die Interpretation, die schon *J. Weiß,* Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes [Göttingen ^{3}1964 = ^{2}1900] 246f, vorgelegt hat)? Andererseits scheint mit der Vorstellung der „verklärten Zeit" das futurum aus der Botschaft Jesu letztlich doch eliminiert zu sein (vgl. dagegen: a.a.O. 54), wenn – abgesehen von der kurzen Zukunft einzelner Lebensgeschichten – alle Geschichte dann doch im „Gleichzeitig" der jenseitigen Zeit zusammenfällt. Im übrigen ist der Denkansatz *Lohfinks* vielleicht doch noch zu anthropozentrisch, wenn er die Eschata der Welt im Tode des *Menschen* bündelt. M.E. ist hier noch zu wenig Ernst gemacht mit dem in der Bibel zumindest angelegten, heute aber dringend zu reflektierenden Gedanken, daß der Mensch (nur) Teil einer *gesamten* Schöpfung ist, deren Geschick und Geschichte nicht schlechterdings (und selbstherrlich!) auf Geschick und Geschichte des Menschen reduziert werden dürfen.

[70] Vgl. dazu u.a.: *U. Luz* u.a., Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung (SBS 101) (Stuttgart 1981, ^{2}1982); *H. Merklein,* Politische Implikationen der Botschaft Jesu?, in: LS 35 (1984) 112–121.

Apokalyptik im Judentum

Von Johann Maier

1. Probleme der Definition

a) Die Bezeichnungen „Apokalypse" und „Apokalyptik" wurden von der modernen Wissenschaft geschaffen und gelten nach üblicher Ansicht zwei definierbaren Größen: 1. einer literarischen Gattung „Apokalypse" und 2. einer religiösen Strömung „Apokalyptik". Aber gerade die Forschungsgeschichte zeigt, daß bereits die Definition der „Apokalypse" bis heute nicht überzeugend gelungen ist. Geht man, wie es die Forschung anfangs tat, von der Offenbarung des Johannes als Modell aus, so hat man es mit einer literarisch recht komplizierten, kunstvoll arrangierten und gearbeiteten Komposition zu tun, mit der zwei jüdische Schriften aus etwa derselben Zeit – also etwa gegen 100 n. Chr. – am ehesten zu vergleichen sind, das IV. Buch Esra und die syrische Baruch-Apokalypse. Auf der Suche nach früheren Exemplaren der Gattung kam man bis ins Alte Testament, sprach z. B. von der „Jesaja-Apokalypse" (Jes 24–27), stellte Überlegungen zum Ezechielbuch und zu Sacharja an, und natürlich wurde vor allem das Buch Daniel angeführt, das allerdings selbst wieder eine komplexe Struktur aufweist, wie auch das „äthiopische Henochbuch" eine Sammelschrift darstellt. Bei alldem ließ sich keine überzeugende literaturwissenschaftliche Definition der behaupteten Gattung „Apokalypse" finden. Daher das Bemühen, literarisch einfachere Formen der „Apokalypse" aus überlieferten größeren Komplexen herauszuschälen. In zwei Fällen gelang dies etwas überzeugender. Im äthiopischen Buch Henoch enthalten die Kapitel 93 und 91,12–17 eine knappe Darstellung der Weltgeschichte, auffällig gegliedert, nämlich in „Wochen", weshalb man von der „Wochenapokalypse" spricht, und die Kapitel 85–90 bieten einen ähnlichen Entwurf, jedoch mit Tiersymbolen („Tierapokalypse"). Diese beiden literarischen Einheiten scheinen also gewisser-

maßen Musterapokalypsen zu sein. Aber haben die Alten dies auch so empfunden? Nichts deutet darauf hin, daß Apokalypsenschreiben als literarische Kunst nach gerade solchen Mustern üblich wurde. Manche Fachleute verzichten daher auf eine Definition als „Gattung", begnügen sich mit dem, was „ἀποκάλυψις" im Griechischen andeutet: Es handelt sich um Offenbarungsliteratur, im einzelnen um literarische Einheiten mit einem Rahmen und mit einer Schilderung des Offenbarungsvorgangs (bzw. der Offenbarungsvermittlung) und des Offenbarungsinhalts. Dabei ist die Variationsbreite sowohl formal wie inhaltlich beträchtlich. Manche Partien sind inhaltlich voneinander weit entfernt, der Bogen reicht von geradezu gelehrt anmutenden Mitteilungen über den Aufbau des Kosmos bis zu kompendienartig gerafften Darstellungen des Laufes der Heilsgeschichte, ganz (von der Schöpfung an) oder teilweise, und bis zu phantastisch ausgeschmückten Schilderungen der Schrecken der Endzeit und der Freuden der Heilszeit. Und hier treten wieder erhebliche Differenzen auf zwischen Vorstellungen von einer Zeit des Heils in einem irdischen Rahmen, wenn auch wunderbar überhöht, und einem betont jenseitigen Heilszustand, jenseits von Zeit und Raum, wobei die Verfasser stets vor dem unlösbaren Problem stehen, wie man das nicht mehr Benennbare, weil Jenseitige, noch einigermaßen angemessen bezeichnen kann – ein Problem, das gleichzeitig in bezug auf die Vorstellung von Gott und in bezug auf das eigentliche Selbst des Menschen, die „Seele", akut war. Die „Apokalypsen" spiegeln also zu einem guten Teil auch die grundsätzlichen Fragen ihrer Zeit wider. Die Vorstellungen von Gott, vom Menschen und vom Stadium des endgültigen Heils sind stets engstens miteinander verbunden. Apokalypsen bezeugen theologische Überzeugungen ihrer Zeit, aber nicht unbedingt eine apokalyptische Theologie im Sinne einer isolierten Richtung. Man sollte sich davor hüten, die – in fragwürdiger und umstrittener Weise definierten – „Apokalypsen" als literarische Zeugnisse ausschließlich isoliert von oder gar in Kontrast zu den übrigen Quellen inhaltlich zu interpretieren.

b) Dementsprechend fragwürdig muß es erscheinen, wenn von einer so unsicher definierbaren literarischen Größe aus auf eine sie tragende religiöse Bewegung – „Apokalyptik" – geschlossen wird. Deren Definition muß ja – je nach einer weiter oder enger gefaßten Definition von „Apokalypse" – recht unterschiedlich ausfallen.

Noch bedenklicher ist dies alles angesichts der Tatsache, daß die historischen Quellen keine Gruppe oder Strömung benennen, die man mit „der Apokalyptik" einfach identifizieren könnte. Die „Apokalyptik" als Gruppe oder Strömung ist also eine moderne Fiktion, ohne soziologisch ausreichende Bestimmungskriterien. Dennoch hat die „Apokalyptik" als angeblich nachweisbare, soziologisch abgrenzbare Bewegung theologiegeschichtlich eine beträchtliche Rolle gespielt, und weithin tut sie dies auch heute noch. Bemerkenswert ist, daß ein Buch, das in extremer Form „Apokalyptik" in einem solchen Sinne voraussetzte und daher auch einer anderen antiken jüdischen Gruppe gegenüberstellte, mehrere Auflagen erleben und die neuere christlich-theologische Auffassung von Pharisäismus, „Apokalyptik", Geschichte und „Gesetz" erheblich mitprägen konnte, nämlich D. Rösslers „Gesetz und Geschichte" (Tübingen ^{1}1960). Es beruht auf einer extrem einseitigen Quellenauswahl und auf der Voraussetzung, daß für den Pharisäismus das „Gesetz" als eine Art Summe überlieferter Vorschriften ohne geschichtstheologischen Bezug kennzeichnend sei, für die „Apokalyptik" aber das Konzept eines wohlgeordneten Heilsgeschichtsverlaufes mit dem Gesetz in einer heilsgeschichtlichen Funktion. Die erste Schwierigkeit dabei, daß nämlich „Apokalyptik" nicht im selben Maß als Gruppierung nachzuweisen ist wie etwa der „Pharisäismus", wurde bereits vorweg erwähnt. Sodann ist zu fragen, wieso denn die Pharisäer bzw. Rabbinen das Buch Daniel in ihren Kanon aufnahmen, wenn es so ganz und gar den eigenen Grundanschauungen widersprach. Bemerkenswerterweise hat sich wegen des Buches Daniel auch nicht etwa eine kanon-theologische Diskussion ergeben wie in bezug auf andere Hagiographen. Also muß man wohl davon ausgehen, daß das Buch Daniel weder inhaltlich noch formal für die Träger der pharisäisch-rabbinischen Tradition etwas Anstößiges an sich hatte. Im Gegenteil, es stellt sich heraus, daß dieses Buch für das Geschichtsverständnis des rabbinischen Judentums und des orthodoxen Judentums bis heute eine grundlegende Rolle spielt. „Apokalyptik" kann somit schwerlich in dieser Form gegen Pharisäismus oder rabbinisches Judentum ausgespielt werden – andernfalls hätte das rabbinische Judentum nie etwas wie apokalyptische Schriften hervorbringen können. Doch es hat solche Schriften und Motive immer wieder gegeben, und heute treten sie wieder in gehäufter Form auf. Rösslers These konnte wahrscheinlich nur infolge der Be-

schränkung der Fragestellung auf die neutestamentliche Zeit zustande kommen, aber auch in diesem Rahmen sind erhebliche Sacheinwände am Platz. Einmal stimmt die Verteilung der Größen „Gesetz" und „Geschichte" nicht. Wir haben aus neutestamentlicher Zeit keinen einzigen pharisäischen Text erhalten, schon gar nicht einen „gesetzlichen", die ältesten synagogalen Gebete hingegen, die Benediktionen zum „Höre, Israel" (zweimal täglich zu beten) und das Achtzehngebet (dreimal täglich zu beten), deren Grundbestand auf alle Fälle in neutestamentliche Zeit hinaufreicht, enthalten just jenes Geschichtsbild, das auch für die sog. Apokalyptik die Grundlage bildet, nämlich das deuteronomistische Geschichtsbild mit eschatologischer Zuspitzung: Alles Geschehen wird von Gehorsam und Ungehorsam Israels abhängig gemacht, und unter eschatologischem Vorzeichen gilt dies nicht bloß für die alte Auffassung von der Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk, sondern Israel erscheint mit seinem Gehorsam oder Ungehorsam als gotterwählter Beweger der Welt- und Menschheitsgeschichte; die natürliche Umgebung des Volkes, das Land Israel, wird räumlich zum Zentrum des Kosmos, der Schöpfung, die Volksgeschichte zum Angelpunkt der Universalgeschichte. Alles wird einzig und allein auf den Geschichtsprozeß und auf das für das Schicksal der Schöpfung allein relevante Verhalten des Erwählungskollektivs Israels bezogen. Diese Grundauffassung teilten zwar nicht alle jüdischen Gruppen der Antike, doch die Pharisäer standen auf diesem Boden, und das orthodoxe Judentum blieb bis heute dabei. Auf dieser Basis konnte es situationsbedingt jederzeit zu apokalyptischen Tendenzen kommen, ohne daß damit eine soziologisch faßbare Gruppenbildung eintreten mußte. „Apokalyptik" ist ein Symptom, das auftritt, sobald auf der Basis des deuteronomistisch-eschatologischen Geschichtsbildes die Überzeugung Platz greift, die eigene Gegenwart sei jene entscheidende Phase, in der im menschlichen wie übermenschlichen Bereich die Wende zur Periode des endgültigen Heils einsetzt, so daß alles darauf ankommt, wie Israel als die für den Geschichtsprozeß verantwortliche Erwählungsgemeinschaft sich verhält. Wer in einer solchen Situation das deuteronomistisch-eschatologische Geschichtsbild teilt, sieht sich damit vor die Entscheidung gestellt, den behaupteten Anbruch des Kairos für wahr anzusehen und daher alles auf diese eine Karte zu setzen, um die eschatologische (endgültig letzte) Chance nicht zu versäumen oder das Ziel der

Geschichte und die Erfüllung des Erwählungsauftrages zu verfehlen. Apokalyptik in diesem Sinn war durch die ganze Geschichte des Judentums hindurch, soweit es die Basis der deuteronomistisch-eschatologischen Geschichtsauffassung teilte, ein Krisensymptom und jedesmal Anlaß zu einer Scheidung der Geister und zu heftigen Konfrontationen. Das meist sehr große Risiko einer solchen „messianischen Bewegung" bzw. Endzeiteuphorie bewog immer wieder verantwortliche Kreise und Persönlichkeiten, der Behauptung vom angebrochenen Kairos skeptisch abwägend bis feindselig ablehnend gegenüberzutreten, was keineswegs eine Preisgabe der gemeinsamen geschichtstheologischen Basis bedeuten mußte. Und nach einer gescheiterten messianischen Bewegung deuteten auch „Apokalyptiker" das Ausbleiben des Kairos oft damit, daß die Generation eben „noch nicht würdig" war.

c) Die formgeschichtliche Methode verlangt für eine definierte literarische Gattung bzw. Form bekanntlich auch die Feststellung ihres „Sitzes im Leben", wobei man häufig weit über die Funktion im Rahmen mündlicher und literarischer Tradition hinaus auch eine soziologische Fixierung anstrebte, hier eben mit der postulierten „Apokalyptik". Die Versuchung dazu ergab sich für Frühjudentumsspezialisten aus der Quellenlage, da die politischen und religiösen Auseinandersetzungen vor, während und nach der Herrschaft des Seleukidenkönigs Antiochus IV. Epiphanes (175–164 v. Chr.) und die Konfrontation zwischen traditionellem Judentum und hellenistisch-römischer Welt eben relativ gut bezeugt sind. Dabei konnte der Eindruck entstehen, „Apokalyptik" sei etwas unverwechselbar Jüdisches, ja sogar ein spezifisches Merkmal der Jahrhunderte vor und nach der Geburt Christi. Darum auch ein vorrangiges Interesse an den Inhalten en detail, an Motiven und an „lehrmäßigen" Aussagen – mit stetem Blick auf die christlichen Vorstellungen bzw. „Lehrinhalte". Infolgedessen blieb die sonst so ergiebige und umsichtige „religionsgeschichtliche Schule" der Bibelwissenschaften in diesem zentralen Punkt in eigentümlicher Weise dem Schema der christlich-jüdischen Konfrontation verhaftet und trug im Verhältnis zum gelehrten Aufwand wenig zum Verständnis der historischen Funktion von „Apokalypsen" und sog. „Apokalyptik" bei (vgl. *K. Müller,* Das Judentum in der religionsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament, [Frankfurt – Bern 1983]). Auch die neuere Diskussion um die „Ableitung" der „Apokalyptik" verlief unbefriedigend. Teilweise

stand sie unter der künstlichen Alternative „Prophetie oder Weisheit", wobei die soziologische Bestimmung dieser nach literarischen Traditionen und „Lehrinhalten" benannten Größen entweder ungeklärt blieb oder einfach postuliert wurde, ohne ausreichend zu bedenken, daß beide bereits längere Zeit und keineswegs einander ausschließend als Mittel zum Zweck für Auseinandersetzungen dienen konnten, die zwischen uns nicht mehr oder nicht mehr ausreichend bezeugten Gruppierungen und Strömungen stattgefunden haben.

Auch bei den sog. „Apokalypsen" sollte man vielleicht mehr nach ihrer *Funktion* im Rahmen des uns bekannten Rasters innerjüdischer Tendenzen fragen als vorschnell von der literarischen Form und Einheit auf ein exklusives Produkt ein und derselben Gruppe zu schließen. Die Form der „Offenbarungsschrift" stand prinzipiell jeder Benützung offen, ebenso wie „Prophetie" oder „Weisheitslehre", was eine Vorliebe mancher Gruppen für bestimmte Formen nicht ausschließt. Jedenfalls sind Apokalypsen nicht gerade volkstümliche Literatur, eher stellen sie Eliteprodukte dar, auch wenn sie dann und wann populär wurden.

Die neuere Forschung hat nun ergeben, daß bestimmte Merkmale, vor allem aber die Benützung und aktualisierende Wiederverwendung von Formen und Motiven, wie sie uns aus dem Frühjudentum bekannt sind, auch in der antiken Umwelt des Judentums aufzufinden sind und daß darüber weiter hinaus noch phänomenologische Entsprechungen gefunden werden können. Beispiele dafür enthält etwa der 1983 in Tübingen erschienene Sammelband „Apocalypticism" (hrsg. von D. Hellholm). Im Blick auf die frühjüdische Apokalyptik hat K. Müller in seinem Artikel „Apokalyptik" in der „Theologischen Realenzyklopädie" (Band III) schon auf solche Entsprechungen und Anwendungsprozesse verwiesen. Es handelt sich vor allem um eine Verwendung und Umdeutung im Dienst politischer Propaganda – als Reaktion auf Weltmachtansprüche der spätantiken Großmächte. Lange schien es, daß erst das Alexanderreich und seine Nachfolgestaaten diese Reaktionen provozierten, nun muß man aber wohl damit rechnen, daß bereits die persische Herrschaft und möglicherweise bereits die letzte Zeit der babylonischen Periode die ersten Ansätze liefert. Bis zu den Qumranfunden schien die Lage chronologisch auch einigermaßen deutlich: Am Anfang der Apokalyptik stand für die Forschung das Buch Daniel in

zeitlicher Nähe zu gewissen Teilen des äthiopischen Henochbuches. Daniel als Buch ist im Vergleich zur Apokalypse des Johannes aber nicht gut als „Apokalypse" zu definieren, das „Apokalyptische" findet sich vor allem in Kapitel 2 und 7. Wirkungsgeschichtlich gesehen, ist aber der Inhalt dieser Kapitel zum thematischen Kernpunkt der jüdischen Apokalyptik insgesamt geworden: Es ist die Vorstellung von vier Weltreichen, die den letzten Teil der Menschheitsgeschichte ausmachen, wobei die Gegenwart als Endperiode des vierten, letzten Weltreiches verstanden wird. Mit dem Zusammenbruch des „vierten Weltreiches" beginnt – unter teilweise katastrophalen Übergangserscheinungen – die Heilszeit, deren Charakter, wie bereits erwähnt, in den Apokalypsen recht unterschiedlich geschildert werden kann. Aus dem Gesamtbild, das die jüdischen Apokalypsen bieten, ergibt sich dabei ein gewichtiger Umstand. Das eigentliche Anliegen betrifft den Charakter der Gegenwart als der entscheidenden Übergangsphase vor der Heilszeit, also das *Daß* des eschatologischen Kairos. Das *Wie* der Heilszukunft hingegen ist von zweitrangigem Interesse, solange nicht ein Ansatz zu theologischer Systematik mitwirkt und damit das Bewußtsein, daß man den endgültigen Heilszustand ebenso wie Gott selbst und das eigentliche Selbst des Menschen nicht mehr mit den irdischen Mitteln, also auch nicht mit der menschlichen Sprache, bezeichnen kann. Aus christlicher Sicht war schon aus Gründen der Auseinandersetzung mit dem Judentum die Frage, *wie* die Heilszeit aussehen werde, von großem Gewicht, ebenso die Frage nach dem Charakter des Heilsbringers, Messias, Menschensohn usw. Ein beträchtlicher Teil der wissenschaftlichen Sekundärliteratur wird von dieser Diskrepanz zwischen jüdischem und christlichem Interessenbrennpunkt geprägt.

Nun hat man aber unter den Texten aus Qumran eine Reihe von aramäischen Fragmenten gefunden, die für gewisse Teile des sog. Henochbuches eine Vorgeschichte bis ins frühe 3., wenn nicht bis ins 4. Jahrhundert v. Chr. bezeugen. Daraus schließen nun manche, daß die Apokalyptik bereits vor den Religionsverfolgungen unter Antiochus IV. Epiphanes eine längere Geschichte hinter sich hatte und damals nur in besonders akuter Weise literarisch zutage trat. Ist aber jeder Text, der durch die aramäischen Qumranfragmente bezeugt wird, schon „apokalyptisch" im oben definierten Sinn einer eschatologisch zugespitzten deuteronomistischen Geschichtsauffas-

sung? Leider ist die Lage etwas undurchsichtig, weil die Fragmente zu wenig von den Inhalten abdecken. Die eben erwähnte Frühdatierung der „Apokalyptik" sollte nicht den irrtümlichen Eindruck erwecken, als hätten die ältesten Beispiele für derartige „Offenbarungsliteratur" bereits die selben Anliegen verfochten, die später mit dem Danielbuch und den mit ihm verwandten Traditionen zum Ausdruck gebracht wurden.

2. *Thesen zur frühjüdischen Apokalyptik*

2.1. Stadien der Anwendung der Form „Offenbarungsschrift"

a) Im ältesten Stadium dürfte es sich um eine orientalische Tradition handeln, der es um die Erklärung der Ursprünge von Kultur und Zivilisation ging. Von früh an war die Thematik also auch mit Fragen der Kosmogonie und Kosmologie verbunden. In der Bibel ist ein Reflex solcher Überlegungen im Kainiterstammbaum Gen 4, 17 ff. zu finden. Aus der Umwelt wäre als nächstliegendes Beispiel Philo von Byblos zu nennen.

b) In einer Phase mit kulturpessimistischen Tendenzen wurden solche Ursprungstheorien negativ gefärbt. Der Ursprung kultureller und zivilisatorischer Errungenschaften der Menschheit wurde als Nebenprodukt übermenschlicher Einwirkung hingestellt. In Gen 6, 1–4 ist ein entmythologisierter Restbestand einer solchen Überlieferung erhalten. Spätere Ausformungen des Stoffes zum Engelfall und die Darstellung der Offenbarung schädlicher Kenntnisse durch Engelwesen sind schwerlich nur auf Auslegungen dieser kleinen biblischen Passage zurückzuführen, sie beruhen eher auf breiteren und älteren Traditionen. Literarisch am frühesten bezeugt wird dies im sog. „Buch der Giganten", das teilweise durch Qumranfragmente bereits für das 4. Jahrhundert belegt ist und in späteren (auch manichäischen) Henoch-Traditionen noch eine Rolle spielt. Im „Wächterbuch" des äthiopischen Henochbuches (Kap. 6–36) ist eine andere Ausarbeitung des Grundstoffes erhalten.

c) In spätpersischer Zeit, jedenfalls in frühhellenistischer Zeit, wird diese Tradition ergänzt durch eine politisch-polemische Verwendung, wonach der Geschichtslauf, wie ihn die politische Ge-

schichte ergab, eine katastrophale Degeneration darstellt und einer Krise zustrebt, wobei die Periodisierung in Weltreiche und deren graduell abnehmende Wertung eine wichtige Rolle spielt. Urzeit und Endzeit werden im Gegensatz zur Gegenwart und ihrer Vorgeschichte in hellen Farben gemalt. Im Judentum wird diese politische Ausdeutung eingebaut in das deuteronomistisch-eschatologische Geschichtsbild. Die Ereignisse unter Antiochus VII. Epiphanes stimulierten dann diese Ansätze in einem solchen Maß, daß die literarische Manifestation für uns deutlich datierbar wird: im Buch Daniel, in der „Wochen-" und in der „Tierapokalypse". Damit trat – soweit es die erhaltenen Quellen erkennen lassen – erstmals „Apokalyptik" im eingangs definierten Sinn literarisch in Erscheinung.

d) Das Buch Daniel bestimmt von da an vorrangig die jüdische Apokalyptik. Dabei geht es in erster Linie um die Auffassung der herrschenden Weltmacht als des „vierten" und daher letzten Weltreiches, auf das die Gottesherrschaft – wie immer man sie sich auch vorstellte – folgt. Dieses Schema wird von der hellenistischen Weltmacht übertragen auf das Römische Reich, das vom 1. Jahrhundert n. Chr. an als „Edom" gilt. Dessen Stammvater Esau ist als Repräsentant der römischen Weltmacht in einem erbarmungslosen Bruderkampf mit Jakob-Israel um die Ausübung des Erstgeburtsrechts verwickelt. Jüdische Apokalyptik ist von da an bis heute ein postulierter Machtkampf zwischen Judentum und jeweils herrschender Weltmacht. Die rabbinische Literatur, vor allem die Midraschim, sind voll von Spuren dieser prinzipiellen und manchmal auch akut-revolutionären Auseinandersetzung mit „Rom", das im Lauf des 4. Jahrhunderts in jüdischem Bewußtsein als christliche Weltmacht ungebrochen weiterlebt, so daß die Auseinandersetzung mit „Edom/Esau" in der Orthodoxie bis heute weitergeführt wurde, daher auch die Auslegungen der biblischen Jakob-Esau-Geschichten thematisch beherrscht (A. Butterweck, Jakobs Ringkampf am Jabbok, 1981).

2.2 Allgemeingültige Merkmale

a) Das Auftreten von „Apokalypsen" ist auf der Basis des deuteronomistisch-eschatologischen Geschichtsbildes jederzeit möglich, wenn die Situation die Vorstellung von der Gegenwart als akuter Entscheidungsphase vor der endgültigen Wende begünstigt. Solche

Situationen sind sehr häufig politischer Natur, aber auch Naturkatastrophen können derart stimulieren.

b) Ob eine Apokalypse zur Stimulierung einer Endzeitpsychose dienen sollte oder ob sie eher dazu bestimmt war, in einem gewissen Stadium der Enttäuschung nach unerwarteter Endzeitverzögerung die – wenngleich geheimnisvolle, so doch planvolle – Zielgerichtetheit des göttlichen Geschichtshandelns zu demonstrieren, ist im nachhinein kaum feststellbar. Tatsächlich kann eine Apokalypse beides zugleich leisten. Dies zeigt sich in späteren Perioden gerade an der Wiederverwendung vorhandener Apokalypsen zu derartigen Zwecken. Apokalypsen können als revolutionäre Flugblätter, als gelehrte, geheimnisumwitterte Offenbarungen und als beruhigende Trostliteratur gelesen werden.

c) Die politische und „apokalyptische" Verwendung von Motiven zu polemischen Zwecken setzt im aktuellen Stadium voraus, daß die Hörer und Leser wissen, worum es geht – nämlich um die herrschenden Zustände. Diese brauchen daher nicht detailliert beschrieben zu werden, sie werden – im Gegenteil – eher verzerrt dargestellt, dämonisiert, der Auffassung von einem allgemeinen moralischen Niedergang und Verderbnis entsprechend dargestellt. Für spätere Leser solcher Texte ist schwer auszumachen, was von den Inhalten zum verwendeten Überlieferungsmaterial gehört und was auf die aktuelle Situation neu gemünzt worden ist, wieviel vom Verwendeten die aktuelle Situation wirklich kennzeichnet und wieviel bereits schematische Konvention darstellt. Gerade diese vage, stets aber eindrucksvoll unheimlich gehaltene Situationsbeschreibung ermöglichte es Späteren immer wieder, die überkommenen Stoffe und Apokalypsen mit relativ geringen Änderungen als zutreffende Charakterisierung ihrer eigenen, als Endzeit verstandenen Gegenwart zu verstehen. Die zeitgeschichtliche Auswertung von Apokalypsen stößt also Schritt für Schritt auf erhebliche Schwierigkeiten, zumal wir ohnedies meist nur ein lückenhaftes Bild vom Geschichtsverlauf en detail und von den regionalen oder lokalen Zuständen haben.

d) Die eben erwähnte Dämonisierung der Geschichte aus apokalyptischer Sicht hat eine schroffe Polarisierung in doppelter Hinsicht zur Folge. Innerhalb der Erwählungsgemeinschaft selbst wird eine kompromißlose Entscheidung für oder wider die Anerkennung des behaupteten Kairos gefordert, wer sich skeptisch oder gar ablehnend verhält, gehört für den Apokalyptiker auf die „andere Seite",

auf die Seite der gottfeindlichen Mächte. Somit bricht in der Regel ein heilloser Konflikt auf, den nur das früh- bzw. rechtzeitige Scheitern der akuten Endzeiterwartung vor der Zuspitzung zum mörderischen Bürgerkrieg bewahren kann. Dies wird durch die Vorgänge während des großen Aufstandes gegen Rom 66–70 n. Chr. deutlich demonstriert, als die innerjüdischen Auseinandersetzungen sogar noch im belagerten Jerusalem mit Waffengewalt ausgetragen wurden.

Für das Verhältnis zwischen Israel (der Erwählungsgemeinschaft) und der übrigen Menschheit bringt eine akute apokalyptische Einschätzung der Gegenwart als eschatologischer Entscheidungsphase ebenfalls eine jeden Kompromiß ausschließende Konfrontation mit sich. Der Apokalyptiker ist überzeugt, daß letzten Endes nicht er, sondern mit ihm und durch ihn Gott selbst geschichtsmächtig handelt, daher schrecken ihn weder Legionen noch Divisionen, er weiß das Recht voll auf seiner Seite und sieht in jedem Zweifel oder gar Widerstand das Werk gott- und israelfeindlicher Mächte. Diese Stimmung wird durch die apokalyptischen Standardmotive angeheizt. Man ist zwar überzeugt, daß alle Heere der Welt nichts gegen den gewaltigen Arm Gottes vermögen, aber gleichzeitig wird eben proportional dazu die Macht der Gegenseite hochgespielt. Das Bewußtsein der satanischen Bedrohung durch die äußere Macht verschärft wieder die innere Konfrontation, denn der äußere Feind vermag ja trotz seiner Unheimlichkeit letzten Endes nichts gegen Gott, die eigentliche Gefahr sieht der Apokalyptiker daher im inneren Feind, in jenen Juden, die nicht bereit sind, das apokalyptische Abenteuer einzugehen und somit anscheinend den Erwählungsauftrag in der entscheidenden Phase der Heilsgeschichte versäumen. Da der Erwählungsauftrag vom Sinai laut Überlieferung dem Volk Israel als ganzem, als einem Erwählungskollektiv gilt, bedeutet ein solches Ausscheren einzelner oder ganzer Gruppen eine Störung des heilsgeschichtlichen Prozesses. Also kann der Apokalyptiker nicht tolerant sein, er ist in der akuten Phase seiner Apokalyptik stets Zelot. Die häufige Betonung des göttlichen Handelns bedeutet kaum jemals, daß damit ein harmloser Quietismus gefordert wird – im Gegenteil. Im entscheidenden Augenblick bedeutet die Betonung des Eingreifens Gottes gerade die Rechtfertigung der apokalyptischen Haltung und Aktion, sie bedeutet deren unvergleichliche und absolute Berechtigung, die Aufhebung aller normalen Maßstäbe für

Politik und Recht im Sinne zwischenmenschlicher Konvention zugunsten der endgültigen Verwirklichung des göttlichen Willens.

3. Talmudisch-rabbinisches Judentum

a) Die herkömmliche Auffassung von „Apokalyptik" als einer Apokalypsen hervorbringenden Gruppe, die man dem Pharisäismus/„Rabbinismus" gegenüberstellt, widerlegt sich in einem entscheidenden Punkt selbst. Die mit der Muster-Apokalypse, der „Offenbarung des Johannes", am engsten verwandten jüdischen Apokalypsen stammen etwa aus derselben Zeit, gegen 100 n. Chr., und fallen damit in die Periode nach der Tempelzerstörung. Das IV. Buch Esra läßt zudem keinerlei Frontstellung gegen das pharisäisch-rabbinische Judentum erkennen, so daß vielfach angenommen wurde, es handle sich um eine pharisäisch-rabbinische Adaptierung der Form der Apokalypse. Doch ist dies alles keineswegs so sicher, genausowenig wie die heute vorherrschende Annahme, das IV. Buch Esra sei palästinischen Ursprungs und ursprünglich hebräisch abgefaßt worden. Die eindeutige Voraussetzung eines Transzendenzbegriffes in der Gegenüberstellung von „diesem Äon" und einem Zeit und Raum transzendierenden Äon (= Jenseits) weist ebenso wie die Art der Gedankenführung auf einen hellenistisch-jüdischen Hintergrund. Auch die vorherrschende Deutung des IV. Buches Esra und der syrischen Baruchapokalypse als Reaktionen auf die Tempelzerstörung von 70 n. Chr. dürfte überspitzt sein, denn die Dialoge im IV. Buch Esra können sehr wohl aus der Zeit des Paulus und aus einem ähnlichen Milieu stammen. Die Tatsache, daß beide Apokalypsen etwa derselben politischen Situation ihre Endgestaltung verdanken wie die Johannesapokalypse und daß sie nur christlich überliefert worden sind, stellt ebenfalls ein gewichtiges Indiz dar. Für hier ist jedoch nur von Belang, daß man das IV. Buch Esra nicht als Argument für einen fundamentalen Gegensatz zwischen „Apokalyptik" einerseits und „Rabbinismus" andererseits ins Feld führen kann. Wenn die Rabbinen es vermieden, Apokalypsen zu tradieren bzw. zu schaffen, dann nicht wegen eines fundamentalen Unterschiedes in der Geschichtsauffassung, sondern infolge einer anderen Einschätzung der Terminfrage: Bei den Rabbinen des Talmuds überwog die Auffassung, daß die Zeit noch nicht soweit sei, und da-

her kalkulierte man in allen solchen Fragen das politische Risiko mit ein, daß jede „messianische" Bewegung automatisch infolge der unausweichlichen Konfrontation mit „Edom/Esau" = Rom in sich barg. Grundsätzlich jedoch war man über den weltgeschichtsträchtigen Konflikt zwischen „Jakob" und „Esau" ein und derselben Meinung. Ein weiteres Argument für diese Sicht ist die Existenz apokalyptischer Motive und ganzer apokalyptischer Passagen in der rabbinischen Literatur. Schon in der Mischna ‚Traktat' Sota begegnet ein Anhang apokalyptischen Charakters (vgl. Tosefta Sota XV, bab. Talmud Sota 49b ff.), weitere Stücke finden sich im babylonischen Talmud Traktat Sanhedrin und im Traktat Sukkah 51b–52b. Ferner in zahlreichen Midraschim, speziell Ausführungen zu biblischen Texten wie Jakob-Esau-Erzählungen, „Edom"-Stellen (Obadja!), Exodusgeschichte und vor allem Ex 15; Ex 17,8–16 und Dtn 25,17–29 sowie Num 24ff. (Bileamgeschichte). Wenn es im rabbinischen Judentum zu keiner „Geschichtsapokalypse" im Sinne eines Gesamtentwurfs der Heilsgeschichte kam, so wohl vor allem wegen des Fehlens jedweder Autorenliteratur. Apokalypsen sind trotz ihres meist kompilatorischen Charakters das literarische Werk von redigierenden Autoren, die rabbinische Literatur hingegen ist der späte literarische Niederschlag von mündlichen Schultraditionen.

b) Dem literarischen Befund entsprechen die bekannten historischen Fakten. Durch die ganze talmudische Periode, von 70 n.Chr. bis zur arabischen Eroberung um 638 n.Chr., flackert die Endzeithoffnung immer wieder auf, auch nach dem Bar-Kochba-Aufstand (132–135 n.Chr.), der noch einmal ein politisch schwerwiegendes Exempel für Intensität und Risiko einer solchen Kairos-Situation bietet. Wohl haben die Rabbinen in der Mehrzahl eine eher abwartende oder ablehnende Haltung eingenommen, aber die grundsätzliche Gemeinsamkeit war so stark, daß bei aller Enttäuschung über Bar Kosiba („Bar-Kochba") die Erinnerung an diesen Aufstand integraler Teil der jüdischen Märtyrertradition wurde, an Rabbi Aqiba sogar rabbinisch exemplifiziert. In der martyrologischen Erinnerung verschwammen die Gestalten der einzelnen Ereignisse chronologisch ineinander, und das geschichtstheologisch motivierte religiöse Gefühl konzentrierte sich auf Märtyrer-Typen, vor allem auf die sagenhaften „Zehn Märtyrer", ohne Rücksicht auf die tatsächliche Historie. Das apokalyptische Geschichtsdenken holte die Vergangenheit im Gedenken an die Märtyrer wieder heim. Dieser Vorgang

sollte sich noch öfters wiederholen, er ist heute in gewissem Maß wieder zu beobachten, und zwar in der Auseinandersetzung um die Einschätzung der Aufstände gegen Rom und der daran beteiligten radikalen Gruppierungen (s. unten).

4. Mittelalter und frühe Neuzeit

a) Mit dem Abschluß der talmudischen Periode setzt auch im Judentum die Tendenz zu einer Autorenliteratur neben der schulgebundenen Traditionsliteratur ein. Damit war wieder die Voraussetzung für geschichtstheologische und „apokalyptische" Entwürfe gegeben. Einen Anstoß zu „apokalyptischer" Agitation bot zunächst ein politisches Ereignis, in dem manche vorübergehend die Wende zur Heilszeit erblickten, nämlich der parthische Vorstoß ans Mittelmeer am Anfang des 7. Jahrhunderts und die damit verbundene Eroberung Jerusalems. Tatsächlich kam es zwischen 613 und 618 in Jerusalem zu einem Ansatz jüdischer Autonomie, der hochfliegende Erwartungen auslöste und dann um so tiefere Enttäuschung, als die Parther es doch vorzogen, sich mit der christlichen Mehrheit zu arrangieren, schließlich gezwungen waren, sich zurückzuziehen, worauf Kaiser Herakleios die byzantinische Herrschaft wieder mit starker Hand etablierte. Damals entstanden „apokalyptische Texte", die zum Teil erhalten geblieben sind, weil bald danach die arabische Eroberungswelle einsetzte, 638 n. Chr. auch Jerusalem erreichte, also doch noch eine weltgeschichtliche Wende einzutreten schien. Man konnte also die vorhandenen Texte im Lichte der aktuellen Ereignisse neu verstehen, und allem Anschein nach dienten die betreffenden Texte auch später noch aktualisierenden Zwecken. In ebendenselben Jahrhunderten bezeugt auch die umfangreiche liturgische Dichtung eine Fülle von apokalyptischen Motiven und Vorstellungen, so daß man davon ausgehen darf, daß die Tendenz zu apokalyptischer Deutung der jeweiligen Gegenwart latent breit verankert war und jederzeit in ein akutes Stadium treten konnte. Anlässe dazu gab es genug, vor allem waren es Kriege, Naturkatastrophen und Seuchen. Insbesondere sind die Kreuzzüge zu nennen, die auch neue apokalyptische Texte provoziert haben. Zuletzt ist auf die Eroberung Konstantinopels 1453 zu verweisen, die zum Teil als Anzeichen für den bevorstehenden Fall „Edoms" aufgefaßt wurde.

b) Spekulativ motivierte Endzeitberechnungen hatte es bereits während der Spätantike gegeben, die Ansatzpunkte waren teils exegetische, vor allem Inhalte des Danielbuchs und Zahlenangaben der Bibel über die Dauer von Exilsperioden, teils kalendarisch-zeitrechnungsmäßige, bedingt durch die sich durchsetzende Zählung der Jahre seit der Erschaffung der Welt. Dabei ging man von einer begrenzten Weltdauer aus, meist in Anlehnung an die sechs Schöpfungstage von Gen 1 (pro Tag 1000 Jahre à la Ps 90,4), was 6000 Jahre Weltzeit ergibt, wobei man die letzten Jahrtausende in unterschiedlicher Weise den Endzeiterwartungen entsprechend charakterisieren und einschätzen konnte. Jedenfalls spielen in diesem Rahmen die Millenniumserwartungen eine große Rolle, und daher konzentrierten sich um das Jahr 1240 (= das Jahr 5000 der Schöpfung) Endzeitspekulationen und „messianische" Bewegungen in besonderem Ausmaß. Dazu kamen nun aber als Folge der fortgeschrittenen astronomisch-astrologischen Wissenschaft immer häufiger ausgesprochen gelehrte Berechnungen. Dies verlieh der „Apokalyptik" wiederum jenes geheimnisvoll-weisheitsträchtige Flair, das bereits für manche frühjüdischen Apokalypsen mit kosmologischen Passagen kennzeichnend war und auf die Leserschaft den Eindruck übermenschlicher Wissensvermittlung machte, auch wenn literarisch kein Offenbarerengel mit im Spiel ist.

c) Neu und für die Neuzeit folgenträchtig war die im Spätmittelalter einsetzende spekulative Verbindung zwischen diesen bisher genannten Tendenzen und der kabbalistischen Spekulation.

Die Kabbalisten verstanden alles Irdische („Untere") als sinnenhaft wahrnehmbaren Reflex der eigentlich maßgeblichen Vorgänge „Oben", in den „Sefirot", den Wirkungskräften Gottes. Der Fromme (Kabbalist) seinerseits vermag durch Gesetzesfrömmigkeit und meditative Betrachtung des Bibeltextes und Gebetstextes auf die Vorgänge „Oben" einzuwirken. Im Spätmittelalter und in der Neuzeit wurde dieser Gedanke mit der traditionellen heilsgeschichtstheologischen Auffassung verbunden, wonach Israels Gesetzesfrömmigkeit den Lauf der Welt mitbestimmt, und auf diese Weise entstanden kabbalistisch motivierte messianische Bußbewegungen mit einer umfangreichen literarischen Produktion nicht selten „apokalyptischen" Charakters. Dazu gehören auch Texte, die man als „Apokalypsen" bezeichnen kann. Etwa die sogenannte „Prophetie des Kindes", eine in mehreren Varianten verbreitete mittelalterliche Ge-

schichte, die zu Beginn der Neuzeit, in kabbalistisch-apokalyptischer Weise kommentiert, erneut zirkulierte und weithin Aufmerksamkeit erregte. Der Kommentator, R. Abraham ben Eliezer Hallevi, verfaßte eine Reihe von Schriften, die im frühen 16. Jahrhundert die Endzeitstimmung anheizten. Eine große Zahl von Autoren neben ihm verfolgte eine ähnliche Tendenz, teilweise stimuliert durch die aufkommende Glaubensspaltung im christlichen Mitteleuropa. Diese Breitenwirkung entsprach einer zunehmenden populären Grundströmung. Seit der Vertreibung aus Spanien 1492 gewann die Kabbala auch in breiteren Schichten zunehmend an Boden, freilich popularisiert und mit massiven volkstümlichen Vorstellungen und Praktiken („praktische Kabbala") verquickt, verbunden mit den wellenförmig aufeinanderfolgenden Bußbewegungen und messianischen Terminsetzungen, Prophezeiungen usw. Das allgemeine Bewußtsein wurde mehr und mehr von der Erwartung des nahen Endes bestimmt und von der Überzeugung, in irgendeiner Weise diesen Endprozeß der Weltgeschichte beschleunigen zu können – und zu müssen.

All dies ereignete sich nicht im „Getto", also im innerjüdischen Bereich, es entsprach dem Geist der Zeit, ohne daß man unbedingt direkte Abhängigkeiten zwischen jüdischen und christlichen Erscheinungen dieser Art annehmen muß. In der christlichen Umwelt konnten freilich die staatlichen und kirchlichen Autoritäten mit ihren Machtmitteln solche Tendenzen besser unter Kontrolle halten als die jüdische Minderheit in ihrer vielfältigen Diaspora-Existenz und mit den beschränkten Regelmechanismen ihrer Gemeindestrukturen.

5. Von 1648 in die Zeit der jüdischen Aufklärung

a) Hatte die Vertreibung aus Spanien 1492 für das geschichtliche Bewußtsein der folgenden Generationen andere Vertreibungen wirkungsgeschichtlich überboten, so in ähnlicher Weise das Jahr 1648 mit den darauffolgenden Jahren, den Kosakenunruhen in Polen. Beide Daten hatten in messianischen Terminberechnungen eine gewisse Rolle gespielt, ihr Zusammenfallen mit katastrophalen Ereignissen und die damit empfundene tiefe Enttäuschung verdüsterten das Bild der Gegenwart noch mehr und bestärkten die Massen in der

Ansicht, daß die endzeitliche Krise eben doch schon ausgebrochen sei. Dem entsprach ein Erwartungshorizont, der zur Leichtgläubigkeit verleiten konnte. Man wartete auf das Auftreten bestimmter Figuren, deren Rolle im eschatologischen Drama im Grund nur sehr vage feststand, so daß auch Kriterien fehlten, um rechtzeitig einen Pseudopropheten oder Pseudo-Messias kritisch beurteilen zu können. Und in der Tat zeigte die messianische Bewegung des Sabbetaj Zbi, der 1666 in Smyrna als Messias auftrat, daß die traditionelle rabbinische Vorsicht nur mehr rudimentär wirksam war. Die gesamte Diaspora verfiel dem messianischen Fieber und glaubte den apokalyptischen Flugblättern und Aufrufen, bis eine Ernüchterung von besonderer Härte eintrat: Durch den Sultan vor die Wahl gestellt, den Tod zu erleiden oder Moslem zu werden, entschied sich der angebliche Messias für das letztere und starb dann auch einige Jahre danach in der Verbannung. Unentwegte freilich blieben dabei, daß er der Richtige sei, und benützten zur Begründung ihres Glaubens kabbalistische Gedanken, entwickelten eine Art Christologie eigentümlicher Prägung mit gnostisch anmutendem Einschlag und schrieben auch wieder apokalyptische Texte. Jedenfalls lebte die Bewegung in begrenztem Ausmaß sowohl im islamisch-türkischen Bereich (als Dönme) wie im christlichen Bereich (als Frankismus) weiter. Die Mehrheit der Gemeinden kehrte zum Alltag zurück – nach der erlebten Hochstimmung weithin mit einem gewissen Gefühl der Frustration.

b) Gershom Scholem, der die sabbatianische Bewegung eingehend erforscht hat, sah in dieser Frustration einen der Antriebe zur jüdischen Aufklärung, freilich beschränkt auf das mittel- und westeuropäische Judentum. In Osteuropa wurde nach Scholem der Impetus der sabbatianischen Frömmigkeit durch den Chasidismus aufgefangen, der gleichzeitig die Endzeiterwartungen dämpfte und somit neutralisierte. Jene Juden, die sich der Aufklärung nicht anschlossen oder sie nur in bestimmten Grenzen akzeptierten, die sogenannte Orthodoxie und der Chasidismus, haben denn auch die traditionelle Endzeiterwartung bis in die Gegenwart herübergerettet. Dabei kam es im 19. Jahrhundert zwar zu keiner aufsehenerregenden messianischen Bewegung mit apokalyptischen Symptomen, jedoch bedeutet dies nicht, es habe keinerlei akute Hoffnungen gegeben. Im Zusammenhang mit Napoleons Rußlandfeldzug kam es in Osteuropa zu apokalyptischen Stimmungen, meisterhaft beschrie-

ben in Martin Bubers Roman „Gog und Magog". Und 1985 erschien in Jerusalem eine (hebräische) Untersuchung von M. A. Morgenstern, in der die vor-zionistische orthodoxe Einwanderung nach Palästina im frühen 19. Jahrhundert als eine eigentlich messianisch-apokalyptisch motivierte Bewegung dargestellt wird, was eine heftige Diskussion entfachte. Überhaupt ist das Jahr 1840 (5600, 400 Jahre vor dem Jahr 6000) in orthodoxen Kreisen mit messianischen Spekulationen befrachtet gewesen, nur blieb die Erwartung weithin unterschwellig, die sabbatianische Enttäuschung wirkte noch kräftig nach, und daher standen ausgesprochen apokalyptische Texte nicht im Vordergrund.

c) Aber auch das aufgeklärte Judentum und selbst das Reformjudentum des 19. Jahrhunderts blieben bei allem rationalistischen Gehabe von apokalyptischen Zügen nicht frei. Es fand aber eine Umdeutung der Ziele statt, die Zielsetzung – das Erreichen der Vollendung der Weltgeschichte – blieb. Im Rückblick erscheint der moralische Fortschrittsglaube, den solche Juden (mit vielen Nichtjuden ihrer Umwelt) teilten, als eine Variante der traditionellen messianischen Hoffnung, und die Begeisterung und das Pathos mancher Äußerungen steht der apokalyptischen Realitätsfremdheit in nichts nach. Um so härter traf denn auch die Erfahrung der NS-Verbrechen jene jüdischen Gruppen, die für das 20. Jahrhundert die moralisch-kulturelle Vollendung der Menschheit im Geiste des („wahren") Judentums erwartet hatten. Das Reformjudentum hat diese Enttäuschung bis heute nicht verwunden und sucht theologisch immer noch nach einer neuen Orientierung, ein notwendiges Vorhaben, dessen Dringlichkeit durch zwei theologisch kaum kritisch durchdachte Phänomene abgeschwächt schien: die Entstehung des Staates Israel und die in den siebziger Jahren aufkommende „Holocaust"-Ideologie. Mit diesem Hinweis sei die Frage aufgeworfen, ob Apokalyptik und apokalyptisches Geschichts- und Weltverständnis die jüdische Aufklärung überstanden haben, weiterhin mehr oder minder latent vorhanden sind, teilweise in traditioneller Form, teilweise uminterpretiert, und ob sie wie in der Vergangenheit wieder in ein akutes Stadium treten können.

6. Apokalyptik im 20. Jahrhundert?

a) Die Frage, ob es auch im 20. Jahrhundert noch Anzeichen einer jüdischen Apokalyptik gebe, mag seltsam erscheinen, doch dieser Eindruck läßt sich sehr rasch korrigieren. Man braucht sich nur etwas genauer in der allgemeinen religiösen Szenerie von heute umzusehen, um ausgesprochene Krisensymptome auch apokalyptischer Art festzustellen, oft verbunden mit Neigungen zu religiös-politischem Extremismus. Die einschlägigen Tendenzen im Islam machen Schlagzeilen, die entsprechenden Entwicklungen im Christentum, vor allem unter amerikanischen Fundamentalisten und in gewissen Sekten, sind den Europäern weit weniger bekannt, obwohl sie für die Politik in den USA nicht ohne Bedeutung sind. Die apokalyptische Behauptung einer Entscheidungssituation, in der es nur mehr ein Entweder-Oder, Gute oder Böse, Gerechte oder Terroristen gibt, „Söhne des Lichts" oder „Söhne der Finsternis", in der man keinen Kompromiß mehr eingehen darf, um den Kairos nicht zu verderben – diese Behauptung nimmt seit einigen Jahren in besorgniserregender Weise zu oder wird überhaupt bereits als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt. Und dies in einer Situation, in der zum erstenmal in der Menschheitsgeschichte realpolitisch tatsächlich eine apokalyptische Katastrophe zur Hand ist, die Atomwaffenkatastrophe, die allem Leben auf der Erde ein Ende setzen kann. Doch die apokalyptisch gefärbten Strömungen denken weniger an dieses verwirklichbar gewordene Ende, sie bleiben ihren traditionellen, gruppengebundenen Vorstellungen verhaftet und stellen insofern geistesgeschichtlich und politisch einen Anachronismus dar, das Symptom der Unfähigkeit, die Herausforderung der heutigen Lage zu erkennen und darauf angemessen zu reagieren. Apokalyptik als Symptom der Krise und Verzweiflung ist also Merkmal auch unsrer Gegenwart.

b) Das orthodoxe Judentum mit dem Chasidismus im 19. Jahrhundert und frühen 20. Jahrhundert stand trotz zahlenmäßig beachtlichen Gewichts nicht im Rampenlicht des öffentlichen Interesses, verblieb auch innerjüdisch eher im Getto und nahm die Realität der Welt und der „Weltvölker" nur im Fall der Unvermeidlichkeit zur Kenntnis. Anders die „aufgeklärten" Juden und insbesondere das Reformjudentum, sie verstanden sich geradezu als Wegbereiter und Garanten der fortschreitenden Wahrheitsfindung und morali-

schen Vervollkommnung der Menschheit, indem sie sich auf die „Propheten" der Bibel beriefen. Die durch die Aufklärung eingeleitete strikte Trennung zwischen Religion und Politik (wie immer dies praktisch funktionierte!) nahm dieser liberalen Zukunftsschau mit ihrem teilweise apokalyptisch anmutenden Überschwang die in der Vergangenheit so häufig folgenreich gewordene politische Komponente. Eine politisch-staatliche Selbstverwirklichung jüdischer Existenz war für das Reformjudentum und darüber hinaus für die Mehrheit der Konservativen und selbst der Orthodoxen kein Thema. Die politische Komponente wurde hier in erster Linie durch die Polemik der Antisemiten eingebracht, mit ausgesprochen widersprüchlichen, aber für irgendeine Zielgruppe immer wirksamen Vorwürfen. Die Politisierung der apolitischen jüdischen Religiösen wurde damit im Lauf der Zeit bis zu einem gewissen Grad erzwungen, auch wenn der volle Erfolg erst nach der Katastrophe der NS-Herrschaft eintrat. Die entscheidende Wendemarke stellt sogar erst der Sechstagekrieg von 1967 dar. Aber dieser Wandel erfolgte ohne ausreichende theologisch durchdachte Basis, als Folge der tiefen Enttäuschung des mit den NS-Verbrechen ad absurdum geführten moralischen Fortschrittsglaubens und unter dem überwältigenden Eindruck der israelischen Aufbauleistung.

c) Erste moderne Ansätze zu einer politischen Lösung dessen, was man im 19./20. Jahrhundert die „Judenfrage" nannte, kamen gerade nicht aus dem Judentum selbst. Gegen Ende des 18. und zu Anfang des 19. Jahrhunderts haben nichtjüdische Autoren wiederholt den Gedanken eines jüdischen Staates im „Lande der Väter" erörtert, und gerade jüdische Repräsentanten der Aufklärung wie Moses Mendelssohn hielten dergleichen für wenig opportun und realitätsgerecht. Man kann allerdings bis zu einem gewissen Grad rückblickend feststellen, daß in gewissen jüdischen Tendenzen indirekt das messianisch-apokalyptische Erbe weiterwirkte, freilich verwandelt, säkularisiert, und zwar dort, wo sich Ansätze zu einem politischen Selbstbewußtsein herausbildeten, im Rahmen der nationalstaatlichen Bewegungen und in den Ideologien des 19. Jahrhunderts. Auf diese Weise hat z. B. Moses Hess (1812–1875), der sich zunächst als Sozialist völlig vom Judentum zu entfernen schien, in seinen späteren Jahren einen neuen Zugang zum Judentum gefunden. Seine unmittelbare Wirkung war jedoch beschränkt, und erst auf dem Hintergrund des modernen Zionismus wurde er – im Be-

wußtsein der heutigen Historiographen des Zionismus – zu einer zentralen Figur der Vorgeschichte des Zionismus. So berechtigt Hinweise auf diese frühen Ansätze sind, so wenig darf man ihre heutige, zeitbedingte Überbewertung verkennen.

Eine zweite Spielart eines säkularisierten Messianismus sah man in den anarchistischen und sozialistischen Bewegungen allgemein und im Judentum speziell. Die Utopie einer herrschaftslosen oder klassenlosen Gesellschaft hat zwar inhaltlich nichts mit den traditionellen Erwartungen des Judentums zu tun, wenn man von der abstrakten Forderung nach voller Verwirklichung von „Recht und Gerechtigkeit" absieht, das *Daß* einer endgültigen, alsbald bevorstehenden Wende und damit einer unausweichlichen, kompromißlosen Entscheidung läßt sich aber sehr wohl vergleichen. Die anarchistische Utopie fand unter den proletarischen Massen des osteuropäischen Judentums und unter den aus Osteuropa über England nach Amerika auswandernden Juden in den Jahren um 1900 eine gewisse Resonanz, die jedoch bald verebbte. Die sozialistische Utopie wurde in zwei großen Lagern konkurrierend verfochten. Das nicht- bzw. antizionistische Lager, vertreten vor allem im „Bund", suchte eine Lösung der „Judenfrage" im Rahmen der allgemeinen Lösung der sozialen Frage und zugleich im Sinne einer jüdisch(-jiddischen) Autonomie in osteuropäischen Regionen. Die jüdische Katastrophe im Zweiten Weltkrieg setzte dieser Tendenz ein jähes Ende. Das zweite Lager kristallisierte sich um die nach den Pogromen von 1881/82 aufkommende Palästina-Siedlungsbewegung, übernahm von der jüdischen Aufklärung das modernisierte Hebräisch als Sprache des jüdischen Volkes bzw. der jüdischen Nation, wobei man diese Begriffe im Sinne der nationalstaatlichen Bewegungen und Ideologien der Umwelt verstand. Die zionistisch-sozialistischen Parteien sahen die Lösung der „Judenfrage" vorrangig in der Schaffung einer jüdisch-sozialistischen Mustergesellschaft in Palästina, weniger im Sinne einer Staatsgründung, die zu jener Zeit außer Reichweite schien, als im Sinne von überschaubaren sozialen Einheiten, wie sie dann in der Kibbuz-Bewegung entstanden sind. Diese Form der sozialistisch-zionistischen Utopie beherrschte, angeführt durch die Kibbuz-Elite, die gesamte „Pionierzeit" der jüdischen Besiedlung Palästinas bis zur Staatsgründung und prägte die Leitlinien der Politik im jungen Staat Israel bis zum Ende der Ära Ben Gurion.

Sie wurde in zunehmendem Maß realitätsfern, weil die Bevölkerungs- und Gesellschaftsstruktur Israels sich im Zuge der Masseneinwanderungen und der vorrangigen Rolle des Kapitalzuflusses von außen immer weiter von den Zielvorstellungen der Kibbuzgesellschaft und auch von den Zielvorstellungen des proletarischen Massensozialismus entfernte, eine grundsätzliche Neuorientierung aber mit dem Aussterben der alten Garde ausblieb. Die Übergangslösungen in der Führung ersparten zwar scheinbar den Generationenkonflikt, führten aber mit der bloßen Bewahrung des Status quo den nicht- und antisozialistischen Gruppen die Zukunft zu, und diese Wende trat mit dem Wahlsieg Menachem Begins am 17. Mai 1977 auch ein. Die sozialistisch-zionistische Utopie war gescheitert.

d) Die rechtsgerichteten Gegenspieler der sozialistischen Zionisten organisierten sich in den zwanziger Jahren unter der Ägide ihres Ideologen W. Jabotinsky (1880–1940) als „revisionistische" Zionisten und standen zunächst den nationalistischen Ideologien Europas durchaus nahe, was ihnen damals die Bezeichnung „Faschisten" eingebracht hat. Kennzeichnend war vor allem die Kompromißlosigkeit im Anspruch auf Palästina als Ganzes und in der Forderung an die Mandatsmacht England, die bekannte Balfour-Declaration von 1917 und das Völkerbundsmandat von 1921 einseitig zugunsten der jüdischen Seite auszulegen und anzuwenden. Als die jüdische Mehrheit sich trotz der aufflackernden gewaltsamen Konfrontationen mit arabischen Gruppen nicht zu einer solchen radikalen Politik entschließen konnte und die Mandatsmacht trotz weitgehender Förderung des zionistischen Aufbauwerkes den arabischen Interessen zeitweilig weiter entgegenkam, als es selbst den gemäßigten Zionisten gut schien, kam es zur Bildung von rechtsextremen Untergrundorganisationen. Von der ersten, dem „'Irgun tzeba'i le'ummi" (militärisch-nationale Organisation, abgekürzt „'Etzel"), ab 1944 unter Führung von Menachem Begin, spalteten sich die noch radikaleren „Lochame cherut Jiśra'el" (Freiheitskämpfer Israels", abgekürzt: „Lechi") ab. Der bewaffnete Untergrundkampf dieser beiden Gruppen richtete sich nicht bloß gegen Araber und Briten, er beschwor eine tragische Konfrontation in der jüdischen Bevölkerung herauf, ausgerechnet in der Zeit, da die Tragödie des europäischen Judentums zutage trat und die Frage der Staatsgründung akut wurde.

Die neugegründete Staatsautorität unter D. Ben Gurion hat die-

sen bewaffneten Gruppen dann 1948 mit Gewalt ein Ende gesetzt, und fortan wirkte dieser Zweig des Zionismus formal im Gewand politischer Parteien weiter.

Bemerkenswert ist nun ein eigentümlicher Zwiespalt. Der revisionistische Zionismus Jabotinskys erstrebte nämlich keineswegs ein theokratisches Staatswesen, im Gegenteil, es gab unter den Revisionisten ausgesprochen säkularistisch orientierte Kreise. Andererseits entsprachen Rhetorik und kompromißlos-endgültige Zielsetzung eben doch dem apokalyptischen Erbe, auch die Neigung zum Radikalismus, zur Polarisierung (Gegner sind „Verräter") und zur angeblich gerechtfertigten Gewaltanwendung. Diese radikalen Bewegungen bargen also ideologisch unterschiedliche Strömungen in sich, doch im Vordergrund standen – wie in anderen in etwa vergleichbaren Konflikten – eher die Radikalsten. Sowenig man also dem revisionistischen Zionismus insgesamt apokalyptisches Selbstbewußtsein zuschreiben kann, so wenig kann man es ihm global absprechen, denn einzelne Mitglieder nehmen es für sich zumindest in ihren Memoiren durchaus in Anspruch. So, wenn etwa die rechtsextreme Parlamentsabgeordnete Geulla Cohen in ihrem Buch „Women of Violence" (New York 1966) expressis verbis angibt, sie hätte mit anderen den Abzug des letzten britischen Soldaten aus Palästina als geschichtsentscheidende Wende zur messianischen Zeit gewertet, einer „ekstatischen Vision der Erlösung" folgend, die man im „Lechi" zwischen 1944 und 1947 geteilt habe. War dies tatsächlich so, oder handelt es sich um eine rückblickend gefärbte Deutung aus der gegenwärtigen Situation heraus? Diese Frage wird die künftige Forschung klären. Bemerkenswert ist auch, daß der Schriftsteller Uri Zbi Greenberg 1951 mit „Rechovot han-Nahar" eine literarische Fiktion publizierte, eine angeblich alte, wiederaufgefundene Apokalypse, deren Inhalt dem Erwartungshorizont der revisionistischen Ideologie entspricht und die NS-Verbrechen als negativen Kumulationspunkt des apokalyptischen Geschichtslaufs voraussetzt. Es handelt sich nicht bloß um eine revisionistisch-ideologische „Apokalypse", es ist zugleich ein Vorläufer der späteren „Holocaust"-Ideologie.

e) Die zionistische Bewegung Theodor Herzls hatte weder eine religiöse noch eine spezifisch ideologische Zielsetzung; es ging in erster Linie um die Schaffung einer Zufluchtsstätte für bedrängte Juden. Im übrigen fußte sie auf der im 19. Jahrhundert aufgekomme-

nen Vorstellung vom Territorial-Nationalstaat, dies jedoch unter weitgehendem Vorbehalt wegen der politischen Realität im Vorderen Orient, so daß es lange bei der vagen Formulierung „nationale Heimstätte" blieb.

Der Einbruch traditioneller religiöser Vorstellungen erfolgte aber schon bald über osteuropäische Zionisten, die in der Fixierung auf Palästina als der historischen Heimat des jüdischen Volkes teils bewußt, teils ahnungslos in bezug auf die Konsequenzen auch die traditionelle Theologie des „Landes Israel" mit einbrachten. Dies geschah dann in vollem Umfang durch jene Orthodoxen, die sich (gegen die orthodoxe Mehrheit) dazu entschlossen, in die zionistische Bewegung einzutreten. Sie bildeten im Rahmen des „Mizrachi" ab 1906 eine zionistische Partei, blieben aber zahlenmäßig unbedeutend. Mit dieser zionistischen Orthodoxie wurden selbstverständlich auch die traditionellen Auffassungen von Geschichte und Endzeit mit in die zionistische Diskussion eingeführt. Für die meist areligiösen oder gar antireligiösen sozialistischen Zionisten war dies kein Gesprächsthema, für die bürgerlich-liberalen Zionisten ebenfalls nicht, es schien also zunächst nur die Brücke zu zählen, die mit der zionistischen Orthodoxie zu der nicht- und antizionistischen Orthodoxie geschlagen werden konnte, denn die Unterstützung dieser Kreise brauchte man sehr wohl in mancherlei Belangen. Das reine Verhältniswahlrecht des Staates Israel verschaffte aber den kleinen Gruppierungen eine Schlüsselrolle bei der Mehrheitsbildung, und so ergab sich für die „Nationalreligiösen" (zionistische Orthodoxe) eine unverhältnismäßig gewichtige Funktion: Keine der bisherigen Regierungen Israels kam ohne die „Nationalreligiösen" als Koalitionspartner aus. Dadurch gelang es dieser Minorität, in wesentlichen Bereichen durch Gesetzgebung und Regierungspolitik einen Einfluß auszuüben, der weit über die statistische Gewichtung ihrer Gruppe hinausreicht.

Dies hatte auch für die politische Rhetorik Folgen, denn oft werden politische Kompromisse mangels tatsächlicher Einverständnisse durch bloße rhetorische Zugeständnisse vorgetäuscht. Aber im Lauf der Zeit hat auch politische Rhetorik Folgen, die einzelnen Slogans und Begriffe, häufig wiederholt, werden zu Selbstverständlichkeiten und bestimmen langsam auch Denken und Sprache von Leuten, die im Grunde gar nicht dieselbe Orientierung teilen.

Solche rhetorische Überfremdung des säkularen Zionismus durch

religiöse Begriffe ging verhältnismäßig reibungslos vonstatten, weil die zionistische Propaganda nach außen hin gezielt eine ähnliche Rhetorik anwandte. Für die Mobilisierung der politischen Unterstützung in christlichen Kreisen, speziell in protestantischen und da wieder fundamentalistisch angehauchten Religionsgemeinschaften Amerikas, war es günstig, das zionistische Aufbauwerk im „Heiligen Land" auch mit Worten der Bibel zu beschreiben. Eine Fülle von Publikationen weist daher in der Frühzeit des Staates Israel haufenweise Bibelzitate auf, mit denen die zionistische Wiederbesiedlung als Erfüllung biblisch-prophetischer Weissagungen suggeriert wurde. Bis zu einem gewissen Grad bediente man sich dieser Rhetorik auch, um das neue Israel, das man gern vom Judentum der Diaspora abhob, speziell vom talmudischen Judentum der Orthodoxie abzusetzen. Der Langzeiteffekt war allerdings ein ganz anderer, er kam ganz und gar den Traditionalisten zugute – wenn auch nicht einfach den Nationalreligiösen, in deren Mitte sich alsbald mehrere Strömungen bemerkbar machten, wovon eine Richtung mehr zur Realpolitik neigte, eine andere aber in zunehmendem Maß die Regierungsbeteiligung als ein Mittel zur messianischen Verwirklichung des geschichtlichen Heilsziels begriff. In der Folge wurden die Staatsgründung und der Aufbau Israels mit dem Ausdruck „Anfänge der Erlösung" apostrophiert.

f) Die unter den bezeichneten Bedingungen zustande gekommene „messianische" Färbung in manchen zionistischen Äußerungen schien noch in den sechziger Jahren nicht mehr als ein Beiklang zu sein, ohne maßgebliche politische oder religionsgeschichtliche Bedeutung. Ein so profunder und kritischer Kenner der jüdischen Geistesgeschichte wie Gershom Scholem allerdings meinte bereits damals warnend die Stimme erheben zu müssen, indem er auf den solcherart mit dem Zionismus verbundenen Absolutheits- und Endgültigkeitsanspruch als eine mögliche Gefahr verwies („Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum"):

„Es ist kein Wunder, daß die Bereitschaft zum unwiderruflichen Einsatz aufs Konkrete, das sich nicht mehr vertrösten lassen will, eine aus Grauen und Untergang geborene Bereitschaft, die die jüdische Geschichte erst in unserer Generation gefunden hat, als sie den utopischen Rückzug auf Zion antrat, von Obertönen des Messianismus begleitet ist, ohne doch – der Geschichte selber und nicht einer Metageschichte verschworen – sich ihm verschreiben zu können. Ob

sie diesen Einsatz aushält, ohne in der Krise des messianischen Anspruchs, den sie damit mindestens virtuell heraufbeschwört, unterzugehen – das ist die Frage, die aus der großen und gefährlichen Vergangenheit heraus der Jude dieser Zeit an seine Gegenwart und seine Zukunft hat."

In dem Vierteljahrhundert seither ist eine Entwicklung eingetreten, die damals trotz der besorgten Aussage Scholems nicht vorherzusehen war. Hatte der Zionismus bis dahin religionsgeschichtlich dem Judentum kaum neue Impulse vermittelt, so änderte sich dies ansatzweise mit dem Sechstagekrieg 1967, als sich ziemlich rasch im nichtzionistischen Judentum, vor allem im amerikanischen Reformjudentum, ein deutlicher Stimmungsumschwung zugunsten des Zionismus durchsetzte. Religionsgeschichtlich bedeutsam wurde jedoch die anfangs nicht sonderlich stark erscheinende Bewegung für das „ganze Land Israel", die sich die Annexion und jüdische Besiedlung der besetzten Gebiete der „Westbank" zum Ziel gesetzt hatte und dabei immer dezidierter religiöse Argumente ins Feld führte. Mehr und mehr gewann diese dann vor allem im „Gush 'Emunim" ausmündende Strömung den Charakter einer messianischen Bewegung, welche die Durchsetzung der Ziele mit dem endgültig-einmaligen Entscheidungscharakter der Heilswende versah und daher im Kampf um das „Land" (dessen Grenzen sehr vage definiert werden) eine kompromißlose Konfrontation im Inneren wie nach außen hin heraufbeschwor. Die weiteren Folgen sind bekannt: Im festen Glauben des unwiederholbaren Kairos sehen sich extreme Gruppen jeder normalen Verantwortlichkeit enthoben und fühlen sich zum endgültigen Kampf für die völlige Judaisierung des „Landes Israel" verpflichtet, wobei der hehre Zweck die Mittel heiligt: Die Grenzen zwischen religiösem Eifer, politischem Fanatismus, Terrorismus und Kriminalität verschwimmen unter dem Vorzeichen des angeblich unwiederholbaren, weil messianischen Kairos, ein Problem, das der israelische Staat noch zu bewältigen hat. Doch die treibenden Kräfte unter den Extremisten von heute sind teilweise personell und weithin grundsätzlich dieselben, die einst gegen Araber und Briten wirksam waren, und so mancher der Alten von damals verfolgt heute auf seinem Regierungssitz die Erneuerung des Kampfes zwar mit etwas Sorge, prinzipiell aber mit Sympathie.

Das apokalyptische Weltgefühl drückt sich auch in einer Dämonisierung der politischen Realitäten aus. Das Denken im Schwarz-

Weiß-Schema, hie Gute, dort Terroristen, gewann vor allem unter Jüngeren an Boden, und allgemein wird im Zustand einer bislang unübertroffenen Hochrüstung des Staates die Sicherheitsfrage derart hochgespielt, daß sich militärische Stärke in eigentümlicher Weise mit profundem, ans Unheimliche grenzendem Unsicherheitsgefühl vermischt. Der apokalyptische Zug zur Polarisierung fordert zudem Parteinahme von jedem und verdächtigt Neutralität als Feindschaft – alles Symptome, die zugleich auch im islamischen Bereich und in fundamentalistischen Religionsgemeinschaften Amerikas auftreten, insofern tatsächlich in einem apokalyptisch anmutenden Ausmaß die ganze Welt in Frage stellen, wenn man die militärisch-technischen Mittel bedenkt, die dabei in Gang gesetzt werden können. Diese Symptome haben in Israel selbst zu regen Diskussionen Anlaß gegeben, wobei, dem apokalyptischen Befund durchaus angemessen, die Frage im Vordergrund steht, ob man nicht aus der Geschichte auch Lehren für Gegenwart und Zukunft ziehen könnte. Ein Autor, Y. Harkavy, hat in zwei hebräischen Publikationen die Situation des Königreiches Juda gegenüber dem babylonischen Weltreich vor der Zerstörung des ersten Tempels 586 v. Chr. und die beiden Aufstände gegen Rom (66–70 und 132–135 n. Chr.) zum Anlaß genommen, um warnend auf Gefahren in der Gegenwart zu verweisen. Doch anhand derselben Ereignisse verfocht Israel Eldad, der einstige „Lechi"-Ideologe, gerade die gegenteilige Konsequenz für die Gegenwart. Der bekannte Historiker Prof. Jacob Talmon schrieb im März 1980 einen offenen Brief (Ha-'Aretz 31. März 1980) an den damaligen Ministerpräsidenten Menachem Begin, eindrucksvoll in Diktion und Argumentation, aber ohne Wirkung auf den Lauf der Dinge. Prof. Uri Tal, 1984 auf tragische Weise ums Leben gekommen, verwies in seinem letzten öffentlichen Vortrag (abgedruckt in der Zeitung Ha-'Aretz vom 26. September 1984) nachdrücklich auf die pseudomessianisch-apokalyptischen Symptome der gegenwärtigen politischen Szenerie in Israel. Und nicht zu übersehen sind die seltsam gehäuften Publikationen über den Tempel, speziell über den künftigen „dritten Tempel", die dadurch motivierten Überlegungen, wie man die islamischen Heiligtümer am Tempelplatz, vor allem den Felsendom, loswerden könnte, um den Platz für den dritten Tempel vorzubereiten. Im Extremfall ging dies bis zur Vorbereitung eines Sprengstoffanschlages, vereitelt durch die Sicherheitskräfte des Staates. Liest man Publika-

tionen aus diesem Milieu, so fällt der apokalyptische Charakter deutlich ins Auge. Wohin führen nun diese Anzeichen? In einer Zeit, da Vorhersagen infolge rascher, unberechenbarer Entwicklungen kaum möglich sind, wäre jede Fixierung fehl am Platz. Tatsächlich sind verschiedene Möglichkeiten offen, allerdings ist eine Zuspitzung im apokalyptischen Sinn nicht zu übersehen. Ein Symptom, von den meisten kaum beachtet und zu gering eingeschätzt, betrifft den Charakter des Staates Israel selbst. Die Staatsgründer hatten bewußt darauf geachtet, daß der „jüdische Staat" nicht als „Staat der Juden" auftritt, und hatten die staatlichen Kompetenzen von denen der Vertretung des Weltjudentums (Jüdischer Weltkongreß) und von denen regionaler jüdischer Organisationen möglichst klar abgesetzt. In den letzten Jahren begann mittels einer zunehmenden rhetorischen Identifizierung von Zionismus und Staat, Zionismus und Judentum sowie Staat Israel und Judentum eine Verabsolutierungstendenz einzusetzen, die 1985 in einschlägigen Gesetzen ihre praktischen Konsequenzen zeitigte: Das israelische Parlament definierte den Staat Israel neu als den „Staat des jüdischen Volkes", womit für jeden Juden, wo auch immer und welcher Orientierung auch immer, der Anspruch des Staates Israel offiziell angemeldet wurde – und damit auch gegenüber den Staaten, deren Bürger die Betroffenen in der Diaspora sind. Diesen Anspruch hatten die Staatsgründer gerade bewußt vermieden, er entspricht aber der fortschreitenden Polarisierung, dem Trend zur Postulierung einer kompromißlosen Entscheidungssituation.

Jüdische Apokalyptik ist beileibe nicht bloß ein Thema der antiken jüdischen Religionsgeschichte, sie begleitet die Geschichte des Judentums, solange die deuteronomistisch-eschatologische Geschichtsauffassung und Zukunftserwartung unmittelbar oder in zeitgebundenen Abwandlungen lebendig bleibt.

Literaturauswahl

Allgemein

A. A. Cohen, The Past and the Future of Eschatological Thinking (New York 1963).
A. Falaturi – W. Strolz – S. Talmon (Hrsg.), Zukunftshoffnung und Heilserwartung in den monotheistischen Religionen (Freiburg i. Br. 1983).
C. Thoma (Hrsg.), Zukunft in der Gegenwart (Bern – Frankfurt a. M. 1976).
R. J. Z. Werblowsky – L. J. Bleeker (Hrsg.), Types of Redemption (Leiden 1970).
B. R. Wilson, Magic and the Millennium (London 1974).
Z. Baras (Hrsg.), Messianism and Eschatology (hebr.) (Jerusalem 1983).
R. Patai, The Messiah Texts (Detroit 1979) (Anthologie).
S. Ram (Hrsg.), Ha-ra'jon ham-meshichi b^{e}Jisra'el (Der messianische Gedanke in Israel) (Jerusalem 1982).
G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen (Frankfurt a. M. ^{2}1967).
– Judaica I (Frankfurt a. M. 1963), 7–74: Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, urspr. in: Eranos-Jb. 28 (1960) 193–239.
– Judaica 3 (Frankfurt a. M. 1973), 152–197: Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus, urspr. in: Eranos-Jb. 37 (1968) 9–44.
– Kabbalah (Jerusalem 1974) 165 ff. 333 ff.
D. Biale, Gershom Scholem (Cambridge/Mass. 1979). 148 ff.
A. H. Silver, A History of Messianic Speculation in Israel (New York 1927, Boston ^{2}1959).
R. J. Z. Werblowsky, Messianism in Jewish History, in: Journal of World History 11 (1968) 30–45 (= in: H. H. Ben-Sasson – S. Ettinger, Jewish Society through the Ages [London 1971] 30–45).

Zu Abschnitt 1–2:

Semeia 14, 1979: Apocalypse. The Morphology of a Genre, ed. J. J. Collins.
D. Hellholm (Hrsg.), Apocalypticism in the Mediterranean World (Tübingen 1983).
Artikel „Apokalyptik", in: TRE III (Berlin 1979) 192 ff. (J. Lebram; K. Müller), mit Bibliographie.
J. C. Lebram, Das Buch Daniel (Zürich 1984).
R. Schnackenburg (Hrsg.), Zur Eschatologie bei Juden und Christen (Düsseldorf 1980). [1967].
O. H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten (Neukirchen

Zu Abschnitt 3:

A. Butterweck, Jakobs Ringkampf am Jabbok; Gen 32, 4 ff. in der jüdischen Tradition bis zum Frühmittelalter (Frankfurt a. M. – Bern 1981).
J. Heinemann, Prayer in the Talmud (Berlin 1977) 33 ff.
L. Landman, Messianism in the Talmudic Era (New York 1979) (Anthologie).

P. Schäfer, Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums (Leiden 1978) 65–291.
J. Maier, „Siehe, ich mach(t)e dich klein unter den Völkern ..." Zum rabbinischen Assoziationshorizont von Obadja 2, in: Künder des Wortes (FS für Josef Schreiner) (Würzburg 1982) 203–215.

Zu Abschnitt 4:

Umwelt und allgemein:
R. E. Lerner, Eschatologie VI, in: TRE X (Berlin 1982) 305–310.
B. McGinn, Visions of the End (New York 1979).
– Apocalyptic Spirituality (New York 1979).
R. K. Emerson, Antichrist in the Middle Ages (New York 1981).

Judentum:
S. W. Baron A Social and Religious History of the Jews V (New York ²1965).
G. W. Buchanan, Revelation and Redemption. Jewish Documents of Deliverance (Billsboro N.C. 1978).
J. J. Dienstag (Hrsg.), Eschatology in Maimonidean Thought (New York 1981).
J. Maier, Die Vorstellung von den Weltreichen in der frühen hebräischen Dichtung des Mittelalters, in: Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 84–85 (1977/78) 181–200.

Zu Abschnitt 5:

Allgemein:
J. F. C. Harrison, The Second Coming, Popular Millenarism 1780–1850 (New York 1979).
N. Cohn, Das Ringen um das Tausendjährige Reich (Bern – München 1961).
G. List, Chiliastische Utopie und radikale Reformation (München 1973).
P. Zagorin (Hrsg.), Culture and Politics from Puritanism to the Enlightenment (Berkely 1980) (Judentum: 67–90).
M. Scult, Millennial Expectations and Jewish Liberties (Leiden 1978).
G. Seebass, Apokalyptik VII., in: TRE III (Berlin 1979) 280–289.

Judentum:
G. Scholem, Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah (London 1973) (wichtige Einleitung!).
A. Morgenstern, Meshichijut we-jishuv 'Eretz-Jisra'el (Messianismus und Besiedlung des Landes Israel) (Jerusalem 1985).

Zu Abschnitt 6:

N. Levin, Jewish Socialist Movements 1871–1917. While Messiah Tarried (London 1978).
D. Biale, Gershom Scholem (Cambridge/Mass. 1979).

Siehe ferner im allgemeinen Teil der Bibliographie. Der Großteil der einschlägigen aktuellen Publikationen erscheint in hebräischer Sprache.

Vollendung der Welt oder Weltgericht

Zwei Vorstellungen vom Ziel der Geschichte
in Religion und Philosophie

Von Richard Schaeffler

I. Das Rahmenthema der Tagung: Apokalyptik und Eschatologie und drei Fragen der folgenden Überlegungen

1. Eine noch vortheologische Prämisse

Wenn gefragt wird, auf welche Weise in Religion und Philosophie Vorstellungen vom Ziel der Geschichte zum Ausdruck kommen und ob dabei der Gedanke einer „Vollendung der Welt" oder der von einem „Weltgericht" ausschlaggebend sei, dann ist dabei immer schon eine Prämisse gemacht, die keineswegs für die christliche Theologie spezifisch ist. Man kann diese Prämisse auf die Formel bringen: Der Lauf der Welt und des menschlichen Lebens wird ein Äußerstes (ἔσχατον) erreichen, über das kein Weg mehr hinausführt; dabei gehört dieses Äußerste dem Lauf der Dinge wesentlich zu und macht offenbar (ἀποκαλύπτει), was es mit der Welt und dem Menschen schon immer auf sich gehabt hat. Diese Prämisse ist keineswegs selbstverständlich. Es gibt andere Möglichkeiten, die Welt und das menschliche Leben zu deuten. In vielerlei Religionen und philosophischen Richtungen ist die Meinung verbreitet, alle Veränderungen seien nur akzidentelle Vorkommnisse innerhalb einer essentiell unveränderten Welt. So hat, um nur ein Beispiel zu nennen, Aristoteles diejenigen Veränderungen, die wir heute „Geschichte" nennen, als bloße Wechselfälle (τύχαι) verstanden, die im Weltbereich „unter dem Monde" vorkommen, während „über dem Monde" die strenge Gesetzmäßigkeit der Gestirnsverläufe herrsche. Eine andere Auffassung besagt, es gebe zwar essentielle Veränderungen in der Welt, aber diese verliefen zyklisch ohne Anfang und Ende, so daß der Weltlauf niemals ein Äußerstes erreiche, sondern in großen Weltperioden sich beständig erneuere.

Andererseits ist die Prämisse von einem „Äußersten", auf das der Lauf der Dinge zugehe, auch nicht spezifisch für die jüdisch-christliche Überlieferung. Diese Meinung ist zwar lange Zeit vertreten worden und findet auch heute noch ihre Anhänger. Man spricht dann von der „dynamischen" Weltansicht der Bibel im Gegensatz zur „statischen" Auffassung in Mythos und Philosophie; oder man weist dem biblischen Denken ein „lineares" Zeitverständnis zu, während der Mythos in einem „zyklischen" Zeitverständnis befangen bleibe. Obgleich diese Auffassung sich jedoch auf eine Reihe von unbestreitbaren Befunden stützen kann, enthält sie doch eine unzulässige Vereinfachung. Auch im mythischen Weltbild gibt es lineare Momente des Zeitverständnisses. Da ist von absoluten Anfängen die Rede, hinter die nicht sinnvoll zurückgefragt werden kann; und nicht selten wird die Reihe der Weisen, wie diese göttlichen Anfänge in der Zeit zyklisch wiederkehren, so gedacht, daß eine abschließende Form dieser Wiederkehr keinen weiteren Verlauf der Dinge gestatte. Dabei kann gedacht werden, das Ur-Chaos, das „im Anfang" von den Göttern überwunden wurde, kehre am Ende der Zeiten wieder; es kann aber auch gedacht werden, der göttliche Sieg über die Chaosmächte werde schließlich auf eine Weise vollendet, die es nicht mehr nötig macht, ihn im mythischen Gedenken und in der kultischen Begehung zyklisch zu wiederholen.

Diesen Ansätzen zu einem linearen Zeitverständnis im mythischen Weltbild entsprechen auf der anderen Seite gewisse zyklische Momente auch in der christlichen Theologie. Gerade jenes Äußerste (ἔσχατον), auf das die Geschichte der Welt und des Menschen zuläuft und das deshalb der Weltgeschichte einen linearen Charakter aufzuprägen scheint, ist ja als Wiederkehr gedacht, als Wiederkehr des Herrn, der schon da war. Und die wichtigsten Momente der biblisch gedeuteten Geschichte, die Erschaffung der Welt durch das Wort „im Anfang", die Sendung dieses Worts in die Welt, die Rückkehr des fleischgewordenen Wortes zum Vater und die Geistsendung an die Gemeinde der Glaubenden, werden als zeitliche Manifestationen eines vor aller Zeit geschehenen Urereignisses gedacht: des Hervorgangs des ewigen Worts aus dem Vater und der „Hauchung" des Geistes in der Begegnung zwischen Vater und Sohn.

Aus diesen Beobachtungen ergibt sich die *erste Frage,* die in den folgenden Überlegungen bedacht werden soll: Aus welchen Grün-

den ist die noch vortheologische Prämisse aller Apokalyptik und Eschatologie zu begreifen, wonach die Grundverfaßtheit der Welt und des menschlichen Lebens sich erst von einem ἔσχατον her enthüllt?

2. Eine spezifische Deutung dieser vortheologischen Prämisse in der jüdisch-christlichen Tradition

Jenes Äußerste der Welt und des menschlichen Lebens, von dem her deren Grundverfaßtheit offenbar wird, ist in der jüdisch-christlichen Überlieferung auf spezifische Weise gedeutet worden. Diese Deutung ist unter dem Namen „Apokalyptik" bekannt.

Dabei ist, wie Johann Maier in seinem Vortrag ausgeführt hat, der Terminus „Apokalyptik" nicht dazu bestimmt, eine einheitliche literarische Gattung zu beschreiben, die nach dem Vorbild des letzten Buches im Neuen Testament „Apokalypse" genannt werden kann. Auf die Unmöglichkeit, eine einheitliche literarische Gattung dieser Art nachzuweisen und ihr einen eindeutigen „Sitz im Leben" (eine eindeutige Funktion im Leben der jüdischen Überlieferungsgemeinschaft) zuzuweisen, ist Maier ausführlich eingegangen. Der Terminus „Apokalyptik" bezeichnet vielmehr eine Auffassung von der jeweils erlebten Gegenwart und eine Deutung der erinnerten und erhofften Geschichte, die in höchst unterschiedlichen literarischen und vorliterarischen Formen zum Ausdruck gebracht werden kann. Diese Auffassung ist durch die Überzeugung bestimmt, die je eigene Gegenwart des Sprechers und seiner Hörer bzw. des Verfassers und seiner Leser bilde den Vorabend des Endes der gesamten bisherigen Geschichte und gehe dem Anbruch einer neuen Welt unmittelbar voraus. Von der so verstandenen Gegenwart her wird es möglich, die gesamte bisherige Geschichte, z. B. die Abfolge der Weltreiche, als Gesamtvorgang zu überblicken und jenes Äußerste, auf das die Welt und das menschliche Leben zugehen, als das Ziel eines göttlichen Planes aufzufassen.

Daraus entsteht die *zweite Frage,* die in den kommenden Überlegungen behandelt werden soll: Läßt sich jenes Zutrauen der jüdischen (und in ihrem Gefolge auch der christlichen) Apokalyptik in eine unbeirrbare, durch göttliche Heilsratschlüsse begründete Zielrichtung des Weltlaufs noch vereinbaren mit dem Gedanken, daß die menschliche Freiheit Verantwortung für diese Welt trage? Oder

trägt der göttliche Plan, der der Welt von ihren Ursprüngen her eingeschaffen ist, den Keim einer Entwicklung in sich, die von menschlicher Weisheit oder Torheit, von menschlicher Moralität oder Bosheit gar nicht beeinflußt werden kann? Im letzteren Falle hätte der Gedanke an ein Gericht zwar Bedeutung für den einzelnen und für partikuläre Gruppen, weil sich für sie erst entscheiden muß, ob sie an der kommenden Welt Anteil gewinnen oder nicht. Aber der Gedanke an ein *Gericht über die Welt als Ganzes* verlöre seine Bedeutung zugunsten des Zutrauens in eine *Vollendung der Welt,* die durch eine ihr eingeschaffene Entwicklungsdynamik garantiert wäre. Nötigt, so kann man diese zweite Frage zusammenfassen, die jüdisch-christliche Apokalyptik zu Theorien einer *Weltvollendung ohne Weltgericht?* Es wird zu zeigen sein, daß die jüdisch-christliche Apokalyptik in der Tat theologische und philosophische Theorien einer solchen Weltvollendung ohne Weltgericht hervorgerufen hat – aber auch, daß sie sich gegen derartige Deutungen sperrt.

3. Ein Proprium der christlichen Verkündigung

Für die jüdisch-christliche Apokalyptik, so wurde soeben gesagt, ist das Bewußtsein charakteristisch, die eigene Gegenwart sei der Vorabend des Endes der bisherigen Geschichte, die Neuschaffung des Himmels und der Erde aber stehe unmittelbar bevor. Damit verbindet sich das Vertrauen in eine göttliche Lenkung des Weltlaufs, die in allen Ereignissen der Vergangenheit und in allen Krisen der Gegenwart das Heil der Zukunft vorbereitet und sich in diesem Heilswirken von keiner menschlichen Torheit und Bosheit beirren läßt. Diese typischen Momente des apokalyptischen Bewußtseins, die in jüdischen wie in christlichen Quellen bezeugt sind, bestimmen auch die spezifisch christliche Weise, Gegenwart zu erfahren und Geschichte zu deuten. Für diese spezifisch christliche Weise von Gegenwartserfahrung und Geschichtsdeutung ist der Name „Eschatologie" geläufig geworden.

Darum hat Helmut Merklein sich in seinem Vortrag mit Recht gegen jeden Versuch gewandt, Apokalyptik und Eschatologie als Gegensätze darzustellen oder gar eine christlich unentbehrliche Eschatologie gegen eine in einem überholten Weltbild beheimatete Apokalyptik polemisch auszuspielen. Aber Merklein hat zugleich auf ein Problem hingewiesen, das für die jüdische Apokalyptik so

nicht bestand, aber die christliche Eschatologie durchgehend beherrscht: auf die Frage, wie „präsentisches" und „futurisches" Verständnis der ἔσχατα in ein rechtes Verhältnis zu bringen seien. Diese Frage aber konnte nur entstehen, weil für die christliche Verkündigung das Bekenntnis spezifisch ist, jenes Äußerste, auf das die Welt und das menschliche Leben zugehen, sei in Jesu Tod und Auferstehung schon gewirkt. Was nach dieser Überzeugung noch aussteht, ist das Offenbarwerden des schon Gewirkten. Dies wird geschehen, wenn der in Niedrigkeit am Kreuz gestorbene Herr in Herrlichkeit wiederkehrt.

Christliche Theologie ist Eschatologie, indem sie den Tod und die Auferweckung Jesu als Antizipation der ἔσχατα inmitten der Zeit auslegt. Freilich geschieht diese Antizipation der ἔσχατα in der Gegenwart „sub contrario", d. h. in jener erfahrbaren Gestalt der Niedrigkeit Jesu (und in der ihr entsprechenden Niedrigkeit seiner Gemeinde), die der künftigen Herrlichkeit des Herrn und der Seinen geradewegs entgegengesetzt ist.

Daraus aber entsteht die *dritte Frage*, die in den kommenden Überlegungen behandelt werden soll: Läßt sich das für die christliche Eschatologie spezifische Vertrauen, das Heil sei „sub contrario" (d. h. in einer diesem Heil geradewegs *entgegengesetzten Gestalt*) gegenwärtig, noch vereinbaren mit der Überzeugung, das kommende Heil könne dieser Welt und ihren Menschen als *ihre* Hoffnung gepredigt werden? Oder wird auf diese Weise die Vernichtung alles Wirklichen zur Voraussetzung dafür, daß die Welt und das menschliche Leben aus Gottes Hand neu geschaffen werden? Im letzteren Falle wäre es zwar der gleiche Gott, der die alte Welt und den alten Menschen tötet und die neue Welt und den neuen Menschen schafft. Aber es wäre nicht mehr die gleiche Welt und nicht mehr der gleiche Mensch, der aus dieser radikalen Krisis alles Wirklichen hervorgeht. Der Mensch und die Welt könnten nicht auf *ihr* Heil hoffen, sondern nur darauf, daß aus ihrem Untergang eine neue Welt und eine neue Menschheit hervorgehen werden. Dann verlöre der Gedanke einer *Vollendung der Welt* seine Bedeutung zugunsten der Ansage des *Gerichts über diese Welt*, das der erwarteten Neuschaffung vorausginge. Nötigt, so kann man diese dritte Frage zusammenfassen, die christliche Eschatologie zu Theorien eines *Weltgerichts ohne Weltvollendung?* Es wird zu zeigen sein, daß die christliche Eschatologie in der Tat philosophische und theologische Theorien eines Weltge-

richts ohne Weltvollendung hervorgerufen hat – aber auch, daß sie sich gegen derartige Deutungen sperrt.

II. Gründe und Weisen eines vortheologischen (mythologischen) Verständnisses der Welt im Lichte ihrer ἔσχατα

1. Erfahrungen des menschlichen Lebens, ihre Deutung im Mythos – und offene Fragen, die sich erst am Ende der Tage entscheiden

Im folgenden Teil der hier vorgetragenen Überlegungen sollen weder Detailergebnisse religionswissenschaftlicher Forschung mitgeteilt noch systematische Analysen der Religionsphänomenologie vorgetragen werden. Beabsichtigt ist eine Beschreibung von Grunderfahrungen des menschlichen Lebens, die ihre Deutung im Mythos gefunden haben. Freilich hat gerade diese mythische Deutung Fragen entstehen lassen, die innerhalb der menschlichen Erfahrungswelt nicht eindeutig entschieden werden können und daher den Gedanken nahelegen, ihre Entscheidung werde erst am Ende der Tage fallen.

a) Die Erfahrung von der Ordnung, die alles Leben ermöglicht
Eine Erfahrung, die sich in vielen mythischen Erzählungen spiegelt, hat den Inhalt, daß alles Leben auf einer Ordnung beruht, sei es die innere Struktur des Lebendigen, sei es eine geordnete Wechselbeziehung von inneren Lebensvorgängen und äußeren Lebensbedingungen. Denn ein gewisses Maß von Stabilität dieses Verhältnisses ist notwendig, wenn es möglich sein soll, herauszufinden, welche Weisen des Verhaltens zur Umwelt sich bewähren. Im Chaos, wo jederzeit alles möglich ist, kann sich keine Form des Verhaltens zur Umwelt als lebensfördernd erweisen, kann sich auch die relative Eigenständigkeit des Lebewesens gegenüber einer solchen Umwelt nicht etablieren. Leben als Selbstregulierung in Auseinandersetzung mit der Umwelt setzt innere und äußere Ordnung voraus.

Aber, und darauf liegt nun der Akzent, jene Ordnung, die Leben möglich macht, scheint immer neu dem Chaos abgerungen werden zu müssen. Und dies geschieht niemals endgültig, sondern immer

nur vorläufig, bleibt ein beständig bedrohter Versuch, und zuletzt, so scheint es, behält das Chaos die Übermacht. Aristoteles hat auf die schlichte Beobachtung hingewiesen, daß der Untergang alles Lebendigen, aber auch all dessen, was durch menschliche oder göttliche Kunst erzeugt wird, von selbst geschieht. Die Zeit als solche wirkt in Richtung auf die φθορά. Die Stiftung und Erhaltung der Dinge und ihrer Ordnung dagegen bedarf einer eigenen Verursachung und immer neuen Anstrengung. Die mythische Deutung des gleichen Erfahrungsinhaltes besagt: Im Anfang war das Chaos. Es ging dem Kosmos voran und bleibt auch innerhalb seiner als dessen abgründiger Grund wirksam. Die Welt ist, um es mit dem babylonischen Schöpfungsmythos zu sagen, aus dem Blut und den Gliedern einer besiegten Chaosgöttin erbaut. Und eben dadurch zeigt sich an, daß das Chaos in dieser Welt zwar gebändigt, aber nicht vernichtet ist. Dem entspricht es, daß der göttliche Sieg über die Chaosmächte immer neu im mythischen Wort erinnert und im Kultus gegenwärtig gesetzt und wirksam gemacht werden muß.

Wir könnten dies auch, abseits aller Mythologie, mit dem Grundsatz von der wachsenden Entropie zum Ausdruck bringen: Jene ungerichtete Bewegung der letzten Materieteilchen, die wir als Wärme wahrnehmen, nimmt bei allen Formen der Energieumwandlung zu und zehrt den Vorrat an gerichteter Energie fortschreitend auf. Die Rede vom „Wärmetod" des Universums drückt in der Sprache der Wissenschaft den gleichen Sachverhalt aus, der in der Sprache des Mythos dadurch beschrieben wird, daß das Chaos nicht nur im Anfang dem Kosmos vorausging, sondern überall dort die Übermacht gewinnt, wo der Lauf der Dinge sich selbst überlassen wird, statt den Ursieg der kosmosstiftenden Götter ausdrücklich zu erneuern.

Daraus entsteht die offene Frage: Ist das, was wir als lebensstiftende Ordnung erfahren, nur ein kurzer Tag, der eine ewige Nacht des Chaos unterbricht? Oder steht jener Sieg über die Chaosmächte, der die Welt, wie sie ist, im Anfang möglich gemacht hat, als endgültige Überwindung des Chaos erst noch bevor? Dann enthielte die Rede von den heiligen Ursprüngen, die mythische Archaiologia, zugleich die Verheißung einer Vollendung der Welt, eine Eschatologia im positiven Wortsinn. Mythischer Ausdruck dafür ist etwa jene Erwartung, die bei der Säkularfeier des Augustus zum Ausdruck kam: daß der Kreislauf der Saecula an sein Ende komme, das Wechselspiel von Neugründung und Weltzerfall beendet werde und der ge-

samte „ordo saeclorum" auf eine endgültige, keine neue Verfallsgeschichte mehr zulassende Weise wiedergeboren werde.

Die Frage also, ob am Ende der Tage das ursprüngliche Chaos wiederkehrt oder ob der in der Urzeit errungene Sieg der Götter über die Chaosmächte dann endgültig errungen werde, läßt sich während der Zeit unserer Welterfahrung nicht entscheiden. Sie entscheidet sich erst am Ende der Tage. Erst dann, von den ἔσχατα her, wird offenbar werden, was es mit der Welt und den Menschen schon immer auf sich gehabt hat.

b) Die Erfahrung von der Dialektik des Lebens

Ein anderer Komplex von Erfahrungen, die die mythische Deutung hervorgerufen haben, kann mit dem Stichwort „Dialektik des Lebens" beschrieben werden. Einerseits nämlich kann niemand die Akte des Lebens (das Atmen, das Essen und Trinken, aber auch das Empfinden und Denken) stellvertretend für einen anderen vollziehen. Leben ist unvertretbar. Andererseits aber wird das Leben niemals zum bleibenden Besitz. Es muß in einem ganz wörtlichen Sinne „mit jedem Atemzug" neu empfangen und verschenkt werden. Was unser Eigenstes ist (man nennt es wohl „Seele" und nimmt dafür, in den unterschiedlichsten Kulturen und Sprachen, den Lebensatem zum Modell), wird zugleich „von außen" empfangen und „nach außen" zurückgegeben.

Wie aber, so ist nun die Frage, wird dieses Fremde und Äußere uns zuinnerst zu eigen? Und wie kann das, was unser Eigenstes ist, ins Unbegrenzte und Unumschreibbare hinausgegeben und verschenkt werden? Eine weitverbreitete mythische Deutung besagt: Alles Leben in der Welt ist Leben *aus* der Selbsthingabe einer Gottheit. Ihr ausgeatmeter Atem füllt den unbegrenzten Luftraum, der uns umgibt, und wird aus ihm jedem einzelnen Lebewesen zugeteilt. Ihr im Tode verströmtes Blut hat den Acker getränkt und in ihm die Kraft hinterlegt, lebenspendende Nahrung hervorzubringen. Aber weil alles Leben *aus* der Lebenshingabe einer Gottheit stammt, darum vollendet es sich *als* Selbsthingabe des Lebendigen, als Teilhabe nämlich an der Selbsthingabe der Gottheit. So ist alles Leben im zweifachen Sinne todesträchtig, „θανατόφορος βίος". Es trägt den Tod der Gottheit in sich und führt deshalb dem „Mitsterben mit der Gottheit" entgegen.

Auch daraus entsteht eine offene Frage: Ist das, was wir als

Rhythmus von Empfangen und Verschenken erfahren, was der Mythos als Leben aus und mit der Selbsthingabe einer Gottheit deutet, das Aufleuchten eines göttlichen Lichts kurz vor seinem Erlöschen? Ist jener „göttliche Vater", den die Römer „dispater" nannten, der Beherrscher des Totenreichs, aus dem alles Lebendige stammt und in den es wieder zurückkehrt? Und wenn der ausgeatmete Lebensatem, der beim Menschen der Träger des Wortes ist, die Weise ist, wie alles Lebendige auf der Welt sein Leben der Gottheit zurückgibt, ist dann das Klagelied des Orpheus das letzte Lied der Welt und des Menschen? Oder ist jener Rhythmus von Empfangen und Verschenken, jene Teilhabe am selbst dahingegebenen Leben der Gottheit, nur der Vor-Schein eines göttlichen Lebens, das niemals untergeht? Sind alle Phänomene der leiblichen Fruchtbarkeit – von Lebensluft und Ackerfrucht bis zur Frucht des Leibes von Tier und Mensch – nur ein vorläufiges Aufleuchten eines anderen Lebens, das sich als göttlich erweist, indem es keinen Untergang kennt? Für diese Deutung haben sich offenbar jene Religionen entschieden, die die Kulte der physischen Fruchtbarkeit zu Einweihungen in die Unsterblichkeit umgestaltet haben.

Auch diese Frage, ob der Rhythmus von Empfangen und Verschenken anzeigt, daß alles Leben aus dem Tode stammt und in den Tod übergeht, oder ob es ein künftiges, göttliches, unsterbliches Leben nur vorläufig sichtbar macht, läßt sich im Laufe unserer Erfahrung von Welt und Leben nicht entscheiden. Auch diese Frage entscheidet sich erst am Ende der Tage. Auch in diesem Falle gilt: Erst von den ἔσχατα her wird offenbar werden, was es mit der Welt und dem Menschen schon immer auf sich gehabt hat.

c) Die Erfahrung von der Dialektik der Freiheit

Nicht in allen Religionen und Kulturen, vor allem aber nicht in jeder Entwicklungsphase der einzelnen Religion und Kultur, wird eine weitere Erfahrung reflektiert, die der von der „Dialektik des Lebens" analog ist: die Erfahrung von der „Dialektik der Freiheit". Die freie Wahl nämlich, so zeigt sich, fällt allein in die Verantwortung des Wählenden. Wo Freiheit ist, da ist Unvertretbarkeit. Hier gilt das Wort des platonischen Propheten „Die Schuld liegt beim Wählenden, der Gott ist schuldlos" (Politeia 617d). Und doch geht jede freie Wahl aus einer Notwendigkeit hervor und mündet in eine Notwendigkeit ein. Sie geht hervor aus der Notwendigkeit einer Si-

tuation, in der wir wählen müssen. Und sie mündet ein in die Notwendigkeit, mit der der Wählende sich an die getroffene Entscheidung bindet und deren Folgen auf sich nimmt.

Auch diese Erfahrung von der Dialektik einer Freiheit, die in unvertretbarer Verantwortung des einzelnen ausgeübt werden muß und doch aus der Notwendigkeit kommt und in die Notwendigkeit mündet, hat eine mythische Deutung gefunden. Wir kennen diese Deutung freilich am besten aus der philosophischen Form des Mythos, wie er uns am Ende von Platons „Politeia" begegnet: Es ist die Anrede der „Jungfrau Lachesis, Tochter der Ananke", die die Seelen zur Wahlhandlung freisetzt. Und es ist die neue Ananke eines Schicksals, an die die Wählenden gerade durch ihre Entscheidung gebunden werden. Der Prophet der Schicksalsgöttin sagt den Seelen vor ihrem Eintritt in Welt und Zeit diese Freiheit zu, die aus der Notwendigkeit stammt und in die Notwendigkeit mündet.

Auch daraus entsteht eine offene Frage: Ist das, was wir als unsere freie Entscheidung erfahren, nur der flüchtige Augenblick des Übergangs aus einer Notwendigkeit der Physis, die die Situation des Wählenmüssens heraufgeführt hat, zur Notwendigkeit des Schicksals, das aus unserer Wahl hervorgeht? Oder ist dieser Augenblick der freien Entscheidung der Vor-Schein eines Lebens, in welchem keine Notwendigkeit mehr ein Wählenmüssen erzwingt und aus dem Wählen keine neue Notwendigkeit eines Schicksals mehr hervorgeht? Eine solche Vollendung der Freiheit ließe sich dann erhoffen, wenn der Augenblick erreicht würde, in welchem der Mensch endgültig zu sich selbst und eben damit zur seligmachenden Schau aller Dinge gefunden hat, so daß, wiederum mit Platon gesprochen, die Seele „sie selbst bei sich selbst das schaut, was jedes der Dinge es selbst bei sich selber ist" (Phaidon 83b).

Zum drittenmal ist so eine Frage entstanden, die sich im Verlauf unserer Welt- und Lebenserfahrung nicht endgültig entscheiden läßt. Hier gilt das sokratische Wort: „Schön ist die Gefahr" und „die Hoffnung groß" (Phaidon 114d; 114c). Erst am Ende der Tage, von den ἔσχατα her, wird offenbar werden, was es mit der Welt und dem Menschen schon immer auf sich gehabt hat.

2. Kritische Reflexionen zur Dialektik des Heiligen und ihre Deutung in der philosophischen Mythologie Platons und in der „religionskritischen Religion" des Zarathustra

Die Tatsache, daß das Verhältnis von Chaos und Kosmos, die Dialektik des Lebens und die Dialektik der Freiheit offene Fragen aufwerfen, die sich erst am Ende der Tage entscheiden, hat kritische Reflexionen ausgelöst, die die Eigenart des Heiligen betrafen: jenes göttlichen Ursprunges also, von dem her jede Gegenwart und Zukunft verstanden werden muß. Reflexionen dieser Art sind schon innerhalb des Mythos spürbar. Denn dort, so wurde schon gesagt, gilt das Heilige als diejenige Kraft, die die Welt zum Kosmos gestaltet, der „im Anfang" aus Blut und Gliedern der Chaosmächte gebildet wurde und deshalb immer neu vom Chaos bestimmt und bedroht wird, immer neu aus seinen Elementen aufgebaut werden muß. Mit Bezug auf das Leben aber gilt das Heilige als der Ursprung, der Leben spendet, indem es den Menschen und die Welt in die Gemeinschaft mit einer sterbenden Gottheit aufnimmt. Oder es gilt als Herkunft jener Anrede, die Freiheit stiftet, indem sie den Menschen auf den Anruf der göttlichen Notwendigkeit antworten läßt.

Diese und ähnliche Aussagen über das Heilige aber nötigen zu der Folgerung: Es ist für die Weltwirklichkeit Existenzgrund und zugleich tödliche Gefahr. Es ist der Grund des lebenspendenden Kosmos und hält doch in sich das lebenbedrohende Chaos wirksam. Es ist der Grund für die Möglichkeit, der Umwelt in Atemluft, Nahrung, sozialer Beziehung die Möglichkeit eigenständigen Lebensvollzuges abzugewinnen, und läßt doch alles Leben in die Gemeinschaft mit dem göttlichen Tode einmünden. Es stiftet Freiheit, indem es uns zwischen zwei Weisen der Notwendigkeit gleichsam einspannt. Wo es Leben möglich macht, ist es zugleich dessen tödliche Gefahr. Darum kann die Welt weder die völlige Anwesenheit des Heiligen noch seine unverstellte Gegenwart ertragen. Sie lebt aus seiner schonenden Verhüllung ins Bild und ist selber ein Gefüge solcher Bilder. (Am Rande sei vermerkt: Dieses Verständnis vom Heiligen als Existenzgrund und zugleich als tödlicher Lebensgefahr ist der objektive Grund für die subjektiven Erlebnisqualitäten, in denen das Heilige und seine Offenbarung erfahren wird. Diese Erlebnisqualitäten hat vor allem Rudolf Otto als Faszination und Schrecken beschrieben.)

Die mythische Rede von der Verhüllung des Heiligen ins Bild als der einzigen Gegenwartsgestalt, in der die Welt die Präsenz ihrer göttlichen Ursprünge erträgt, hat im platonischen Mythos eine eindrucksvolle Auslegung gefunden: Der Mythos vom Abschied der Götter ist nach Platons Verständnis im Dialog „Politikos" der Mythos aller Mythen, er erklärt, warum mythische Erinnerung und kultische Feier notwendig, aber auch möglich sind: Sie sind notwendig, weil die Götter „fern"gerückt sind, also im Wort erinnert und in der Feier gegenwärtig gemacht werden müssen. Aber Mythos und Kultus sind nur möglich, weil das Heilige überall in der Welt und im menschlichen Leben abbildhaft gegenwärtig ist und deshalb durch die Bildgestalt mythischer Rede und kultischer Handlung zu ausdrücklicher Gegenwart gebracht werden kann. Das aber bedeutet zugleich: Wenn die göttliche Wirklichkeit, die im Anfang da war und sich dann entzog, um in Spuren und Bildern in der Welt gegenwärtig zu bleiben, unverstellt wiederkehren wird, ist die Welt, diese Welt der Bilder, zugleich an ihr Ende und an ihren neuen Anfang gebracht. Die Wiederkehr der Götter, die, wie Platon sagt, „aus dem Steuerruder der Welt getreten" sind, ist die „Katastrophe" im wörtlichen Sinne, die Umwälzung all dessen, was ist, und zugleich der Augenblick universaler Erneuerung.

Dieser platonischen Deutung des Mythos vom Abschied der Götter und der Erwartung ihrer im wörtlichen Sinne „katastrophalen" Wiederkehr steht die religiöse Deutung des Zarathustra gegenüber. Die Welt nämlich, in welcher Leben und Tod, Kosmos und Chaos, Freiheit und Unfreiheit aneinander gebunden erscheinen, ist eine unreine Welt. Ihre Götter sind unreine Geister. Die vorhersehbare Katastrophe dieser Welt aber zeigt deshalb nicht die Wiederkehr dieser alten Götter an (was sie stiften, würde immer nur die Unreinheit der Welt erneuern). Die vorhersehbare Weltkatastrophe ist vielmehr das reinigende Gericht im Feuer, das „diese Welt" beendet und eine „kommende Welt" heraufführt. Die Gemeinde derer, die sich für die kommende Welt bereit machen, antizipiert in ihrem Leben und Wirken (im Rigorismus ihrer Ethik, aber auch in der technisch-planifikatorischen Gewaltsamkeit ihrer Umgestaltung bestehender Weltverhältnisse) das Ende der bestehenden und den Beginn der kommenden Welt. Das Weltreich der Perser hat aus dieser Antithese zwischen „dieser" und der „kommenden" Welt das Pathos ra-

dikaler Umgestaltung bestehender Weltverhältnisse und die Siegesgewißheit seiner militärischen Operationen gewonnen.

Platonische Vorstellungen von einer Katastrophe der Welt bei der Wiederkehr der Götter oder altpersische Vorstellungen von einem Feuergericht über die bestehende Welt als Voraussetzung für eine Gründung der kommenden Welt versuchen jene ἔσχατα zu beschreiben, von denen her die offenen Fragen mythischer Weltdeutung sich entscheiden und deutlich wird, was es mit „dieser Welt" immer schon auf sich gehabt hat.

III. Teleologie des Weltlaufs und Weltverantwortung der menschlichen Freiheit

1. Allgemeine Voraussetzungen und spezifische Inhalte der biblischen Apokalyptik

Die soeben beschriebenen Vorstellungen von einer *kosmischen Katastrophe* als Voraussetzung für die Erneuerung der Welt oder von einem *Weltgericht* als Sieg über die „Fürsten dieser Welt" und als Beginn einer „kommenden Welt" bilden die *Voraussetzung* der biblischen Apokalyptik und gehen als *Elemente* in sie ein. Aber sie stellen nicht ihr *unterscheidendes Spezifikum* dar. Dieses liegt, wie schon einleitend bemerkt worden ist, in dem Bewußtsein, am Vorabend des Endes der bisherigen Geschichte zu leben und von dort aus das Ganze des Weltlaufs als die Realisierung eines göttlichen Heilsplanes zu begreifen, der in der Krise der Gegenwart kurz vor seiner Vollendung steht (s.o. S. 75). Dieser göttliche Heilsplan, so darf nun hinzugefügt werden, war verborgen (κεκαλύμμενον), wird aber kurz vor der Erreichung seines Zieles gewissen erwählten Personen offenbar gemacht (ἀποκαλύπτεται). Von dieser Kundmachung dessen, was verborgen war, hat die Apokalyptik ihren Namen.

Dabei steht sowohl die Verborgenheit des göttlichen Heilsplanes als auch seine Kundmachung vor erwählten Zeugen im Dienste seiner Realisierung. Denn seine Verborgenheit trägt dazu bei, auch die gottwidrigen Mächte in den Dienst seiner Realisierung zu stellen: Gegen ihr Wissen und Wollen tun sie, was Gottes Absicht erfüllt. „Durch ihre Unwissenheit haben sie es zum Ziele gebracht", sagt Paulus in einer Predigt der Apostelgeschichte über diejenigen, die

Jesus gekreuzigt haben (Apg 13,27; vgl. die Petrusrede vor dem Hohen Rat, Apg 3,17f). Die Kundmachung dieses verborgenen Planes vor erwählten Zeugen aber dient dazu, denjenigen, der das Ende vorhersagen kann, als den Herrn der Geschichte zu erweisen. Eben dies aber ist auch das Ziel dieses Heilsplanes, denn wenn das Verheißene eintritt, werden alle erkennen, „daß ich der Herr bin". Diese Auffassung liegt jenen Kapiteln des Jesajabuches zugrunde, in welchen die Weisen aus den Heidenvölkern zu einem Wettkampf mit den Propheten Israels aufgefordert werden, wer von ihnen das Kommende vor seiner Ankunft richtig habe vorhersagen können. Denn das ganz Unvorhersehbare vorhergesehen zu haben, dies ist das Anzeichen dessen, der es selber geplant und machtvoll ins Werk gesetzt hat (vgl. Jes 41,21–29; 42,9; 48,14f).

In diesem Sinne hat Johann Maier in seinem Vortrag darauf hingewiesen, daß Gegenwartsdeutung und Geschichtsverständnis der Apokalyptik aus einem Zusammenwirken von deuteronomistischen und deuterojesajanischen Momenten entstanden ist. Das Deuteronomium stellt die Menschen und das Volk in die Situation einer Entscheidung, in der zwischen Leben und Tod, Heil und Unheil gewählt werden muß. „Siehe, ich lege vor dich Tod und Leben, damit du das Leben wählest" (vgl. Dtn 30,19). Deuterojesaja aber sagt die Stunde, in welcher der Gott Israels sich als der Herr der Geschichte erweisen wird, als unmittelbar bevorstehend an.

Diese Deutung ist aus bestimmten historischen Situationen entstanden. Sie setzt die Erfahrung der jüdischen Gemeinden voraus, daß die Heiden und ihre Götter sich gegenüber Israel und seinem Gott dem Anschein nach als übermächtig erwiesen haben, vor allem im Untergang der Königreiche von Israel und Juda. Sie setzt aber auch die Erfahrung voraus, daß die Gemeinden in der Zerstreuung überlebt haben und nun den durchlittenen Untergang als göttliches Gericht, ihren Fortbestand als reine Gnade verstehen. „Daß es nicht ganz mit uns aus ist, das ist die Gnade des Herrn. Seine Barmherzigkeit hat noch kein Ende. Sie ist neu mit jedem neuen Morgen, und seine Treue ist groß" (Klgl 3,22f).

Diese Deutung einer spezifisch historischen Erfahrung jüdischer Diasporagemeinden hat theologische Konsequenzen nötig gemacht. Das Ziel des verborgenen göttlichen Planes nämlich hat, diesem Verständnis gemäß, einen dreifachen Charakter: Es ist Gericht über die Torheit und Bosheit der Menschen; es ist eben darin Vollendung

der göttlichen Heilsökonomie; und es ist schließlich Offenbarung jener göttlichen Macht, die allein über den Lauf der Dinge und des menschlichen Lebens verfügt. Gerade dadurch nämlich, daß die heidnischen Mächte, ohne es zu wissen, das Gericht Gottes über Israel vollstreckt haben, erwiesen sie sich als Werkzeuge in Gottes Hand. Und wenn auch über sie das kommende Gericht ergeht, werden sie erkennen, daß dieser scheinbar machtlose Gott eines scheinbar unbedeutenden Volkes die Geschicke der Welt im ganzen in seinen Händen hält.

Die Existenz der Diasporagemeinden aber ist nun eschatologische Existenz: Weltkatastrophe und Weltgericht nämlich sind Teile des göttlichen Heilsplanes. Deshalb bleiben Katastrophe und Gericht niemandem erspart. Wohl aber können die Erwählten Katastrophe und Gericht *antizipatorisch durchleiden*. So haben Juda und Israel in der Zerstörung ihrer Königreiche jenes Gericht schon durchlitten und durch Gottes Vergebungsgnade überlebt, das den Heidenvölkern noch bevorsteht. Und entsprechend wird, nach der neutestamentlichen Apokalyptik, die Zerstörung des Zweiten Tempels in Jerusalem das allgemeine Gericht über diese Welt, das Herabstürzen der Sterne vom Himmel und die Erschütterung des Himmelsgewölbes, antizipieren; die Gemeinden aber, die die Zerstörung Jerusalems überleben werden, werden eben dadurch zu lebendigen Zeugen einer kommenden Welt.

Diejenigen aber, die auf solche Weise auf das Gericht, das den übrigen Völkern noch bevorsteht, schon zurückblicken und ihren Fortbestand auf die Wirksamkeit der vergebenden Erhaltungsgnade Gottes zurückführen, antizipieren in der spezifischen Weise, wie sie als erwählte Gemeinde miteinander leben, jene Gerechtigkeit und jenen Frieden, der in der kommenden Welt universal, bei allen Völkern, verwirklicht sein wird.

An dieser Stelle sei eine Anmerkung erlaubt, um zu zeigen, daß es sich bei diesem apokalyptischen Verständnis von Gegenwart und Geschichte nicht um eine schwer verständliche, einer vergangenen Zeit angehörige Sondervorstellung handelt, sondern zugleich um die Lösung eines aktuellen Problems. Das Zutrauen in jene Geschichtsmächtigkeit Gottes, die sich darin erweist, daß er das Kommende anzukündigen vermochte, ehe menschliche Weisheit es vorhersehen konnte, zeigt zugleich die Einheit dessen an, der im Anfang seinen Heilsplan gefaßt hat und ihn bis zum Ende verwirklicht. Mit diesem

Bekenntnis zur Einheit von Ursprung und Ziel, von Alpha und Omega, wendet sich die biblische Apokalyptik gegen den Dualismus der Zeitalter, d.h. gegen die unvermittelte Entgegensetzung einer bösen Vergangenheit, die die Welt bis heute bestimmt, und einer guten Zukunft, die im Untergang dieser Welt heraufgeführt werden soll. Dieser Dualismus der Zeitalter aber hat, wie das Beispiel der altpersischen Religion zeigt, den theologischen und den anthropologischen Dualismus zur Folge. Der theologische Dualismus besteht in der unvermittelten Entgegensetzung derjenigen Götter, die „diese Welt" im Kreislauf von Tod und Geburt reproduzieren, und des Gottes, der die „kommende Welt" heraufführen wird. Der anthropologische Dualismus aber besteht in der ebenso unvermittelten Entgegensetzung eines Leibes, der „dieser Welt" angehört, und einer Seele, die sich von dieser Welt reinigt, um in die „kommende Welt" einzugehen.

Aus der Ablehnung dieser Dualismen folgt *theologisch* das Bekenntnis zur göttlichen Erhaltungsgnade, wie es in dem soeben zitierten Vers aus den Klageliedern zum Ausdruck kommt: „Daß es nicht ganz mit uns aus ist, das ist die Gnade des Herrn." Nicht die Reinen, die mit „dieser Welt" nichts zu schaffen haben, sondern die von Gott begnadigten Sünder, deren Erhaltung mitten im Gericht eine Folge der ungeschuldeten göttlichen Vergebung ist, haben Anteil an der kommenden Welt. Dieses Bekenntnis, das in den Erfahrungen der jüdischen Diasporagemeinden entstand, hat in der Gnadenlehre des Diasporajuden Paulus seine radikalste Ausgestaltung erfahren.

Sozialethisch aber folgt aus dieser Ablehnung der Dualismen die Absage an jede Ideologie der Sieger, die gewiß sind, die Zukunft auf ihrer Seite zu haben, während ihre überwundenen Gegner als Kinder „dieser Welt" gelten, die zum Untergang bestimmt ist. Nicht den Siegern – vor deren „daherstampfenden Soldatenstiefeln" der Prophet mit Recht erschrak (Jes 9,4) –, sondern denen, die unter Gottes Gericht stehen und in der Zerstreuung ihre Machtlosigkeit erfahren, gilt die Verheißung dessen, der „im Anfang" sprach und seinem Wort bis ans Ende die Treue hält.

2. Die Frage nach dem Bösen in der Geschichte

Die auf diese Weise höchst grob und umrißhaft skizzierte biblische Apokalyptik läßt die Frage entstehen, warum Gott seinen Ratschluß auf gerade diese Weise realisiert. Warum läßt er die Völker in Torheit und Götzendienst verfallen, so daß er sich nur durch das Gericht über sie als der Herr erweisen kann? Warum läßt er es zu, daß sein eigenes erwähltes Volk in Untreue und Sünde fällt, um sich so in der Zerstörung seines Tempels und in der Erhaltung eines heiligen Rests als der „treue Gott" zu erweisen? Der Hinweis auf den Wert der menschlichen Freiheit, der hier von Theologen oft und mit Recht eingebracht wird, kann das Problem nicht endgültig lösen. Er wäre einleuchtend, wenn der Mißbrauch der Freiheit ein Einzelfall bliebe, den Gott möglicherweise „in Kauf nehmen könnte", weil eine Welt der Freiheit, in welcher Sünde vorkommt, besser ist als eine Welt ohne Sünde, aber auch ohne Freiheit. Aber Freiheitsmißbrauch ist offenbar kein Einzelfall innerhalb einer Welt, die im ganzen dem Willen Gottes entspräche; sondern dieser Mißbrauch der Freiheit hat einen universalen Verstrickungszusammenhang begründet, der zur Folge hat, daß das Gericht nicht nur den einzelnen oder partielle Gruppen trifft, sondern die Welt als Ganzes in die Katastrophe stürzt.

Versucht man zu fragen, warum Gott seinen Ratschluß auf gerade diese Weise realisieren wollte, dann scheint die Antwort auf diese Frage eine Theorie zu erfordern, wonach das Böse zwar *moralisch* zu verwerfen ist und das Unheil von Individuen und Gruppen zur Folge haben kann, aber *welthistorisch* eine unentbehrliche Funktion erfüllt. Die biblische Apokalyptik scheint mit einem logisch unausweichlichen Zwang eine Theorie der „felix culpa" zu erfordern – diese Schuld bringt zwar dem, der sie begeht, Verderben; aber in der Hand Gottes wird sie zum Mittel eines Heilswerkes, das ohne diese „glückliche Schuld" nicht hätte realisiert werden können. Eben dadurch aber entsteht jene Frage, die in den einleitenden Überlegungen an zweiter Stelle genannt worden war: Läßt sich jenes Zutrauen der Apokalyptik in eine unbeirrbare, durch göttliche Ratschlüsse begründete Zielrichtung des Weltlaufs noch vereinbaren mit dem Gedanken, daß die menschliche Freiheit Verantwortung für diese Welt trage? Oder wird auf diese Weise die sittliche Verantwortung privatisiert, der Weltlauf aber der moralischen Verantwortung entzogen?

Unter einer „Privatisierung" der sittlichen Verantwortung wird hier die Meinung verstanden, in den guten oder bösen Taten stehe zwar das Schicksal des einzelnen auf dem Spiele, der darin sein Heil oder Unheil bewirkt, nicht aber der Lauf der Dinge im ganzen, der durch Gottes mächtiges Geschichtswalten garantiert ist. Eben damit aber wäre der Weltlauf der moralischen Verantwortung der Menschen entzogen, weil ja ihre Bosheit und Torheit ebenso wie ihre sittliche Vollkommenheit und Klugheit mitwirkt an der Verwirklichung dessen, was Gott im Anfang beschlossen hat.

3. Theorieansätze zur Beantwortung dieser Frage

Wichtige Elemente einer Theorie, die zwischen der moralischen Verwerflichkeit und der welthistorischen Funktion des Bösen zu unterscheiden lehrt, schien Plotin anzubieten, dessen Schriften „Über das Schicksal", „Über die Vorsehung", „Über das Wesen und den Ursprung des Bösen" usw. schon in Auseinandersetzung mit jüdisch-christlichen Vorstellungen entwickelt zu sein scheinen. Aus dem philosophischen Gedankengebäude Plotins sollen hier nur zwei Grundgedanken hervorgehoben werden, der eine von ihnen hat eine außerordentlich breite Wirkungsgeschichte entfaltet, der andere ist wirkungsgeschichtlich beinahe folgenlos geblieben. Wirkungsgeschichtlich bedeutsam ist folgender Gedanke geworden: Aus dem Ur-Einen, das aller Vielheit vorausliegt, ist zunächst der Geist (νοῦς) hervorgegangen, der, um Geist zu sein, seinen Gegensatz aus sich heraussetzt, weil er nur denken kann, indem er etwas denkt, also nur durch das ihm zugehörige Andere zu seiner spezifischen Tätigkeit fähig wird. Zugleich aber versöhnt er diesen Gegensatz, indem er, das ihm zugehörige Andere erkennend, zur Erkenntnis seiner selbst gelangt. So wird der νοῦς zur πρόνοια, zum vorauswirkenden Denken, und stiftet den notwendigen Gang einer Entwicklung, die mit der Entgegensetzung beginnt, zur äußersten Entgegensetzung des Geistes gegenüber dem ganz und gar Nicht-Geistigen fortschreitet und von dort zur Versöhnung, zur vermittelten Selbsterkenntnis findet.

Gegenüber diesem Grundgedanken, den Plotin vor allem in seiner Schrift „Wie aus dem Ersten das kam, was nach dem Ersten ist" entwickelt, ist ein zweiter, für ihn ebenso wichtiger Gedanke wirkungsgeschichtlich kaum zum Tragen gekommen. Es handelt sich um die

Annahme, der „Logos" der Welt, also die Gesetzmäßigkeit, nach welcher der gesamte Weltlauf verläuft, sei aus einer Begegnung des göttlichen νοῦς mit der Seele, dem Lebensprinzip der Welt, aber auch dem individuellen Lebensprinzip des einzelnen Menschen, gezeugt worden. Der göttliche Weltgeist hat also vorwegnehmend bereits erschaut, wie die Welt im ganzen und die Individuen in ihr ihr Leben führen werden, und in dieser vorwegnehmenden Schau hat eine Begegnung stattgefunden, in welcher auch das Einzelne zum Mitursprung des Ganzen wurde. Nur so glaubt Plotin seine Forderung einlösen zu können: „Man muß uns das Unsere lassen", und die Seele, auch die Seele des einzelnen, muß so gedacht werden, daß sie „mitwebt am Gewebe des Ganzen". Es ist deutlich, daß dieser zweite Grundgedanke der Philosophie Plotins dazu diente, innerhalb einer unbeirrbaren Teleologie des Weltlaufs auch dem einzelnen Menschen eine Verantwortung zu sichern, die sich nicht nur moralisch auf sein individuelles Schicksal bezieht, sondern auch welthistorisch, für die Gestaltung des Weltlaufs als eines ganzen, wirksam werden soll.

Vergleicht man mit dieser plotinischen Konzeption die Geschichtsphilosophie Hegels, die ausdrücklich in der Absicht entwikkelt wurde, den christlichen Vorsehungsgedanken auszulegen, so zeigt sich: Hier ist zwar der erste Grundgedanke Plotins wirksam geblieben: Der Weltlauf ist der große Weg des universalen Geistes über die Entzweiung in sich selbst zur Versöhnung mit sich selbst. Der zweite Grundgedanke Plotins hingegen, die Begegnung des Weltgeistes mit der Weltseele und den individuellen Seelen und die daraus resultierende Mitursächlichkeit der Individuen für den Weltlauf ist beiseite geblieben. Im Prozeß des sich in sich spaltenden und zu sich zurückkehrenden Geistes ist das Böse das unentbehrliche „vorantreibend Negative". Dieser Gedanke, der schon bei Plotins Auffassung von νοῦς und πρόνοια eine Rolle spielte, wird nun so ausdrücklich herrschend, daß weltgeschichtliche Funktionsbestimmung und moralische Wertung unwiderruflich auseinandertreten. Moralische Kategorien auf die Weltgeschichte anzuwenden ist deshalb nach Hegels Überzeugung die Folge einer schlichten Verwechslung und Ausdruck eines räsonierenden Denkens, das sich zur Höhe der Vernunfteinsicht nicht erhoben hat.

In anderen philosophischen Entwürfen konnte der Begriff des Geistes durch den des Lebens ersetzt werden, das den Kampf zwi-

schen Individuen und Gruppen zum vorantreibenden Moment seiner eigenen Entwicklung macht. Was dann bei moralischer Betrachtung als Gegensatz zwischen Gut und Böse erfahren wird, das erscheint unter dem Gesichtspunkt der Evolution als eine Entwicklungskrise im überindividuellen Lebensprozeß.

Für alle diese Theorien, die das Böse zum „vorantreibenden Negativen" erklären, entfällt der Gedanke des Weltgerichts zugunsten des Gedankens einer Weltvollendung; auf dem Wege zu dieser Vollendung werden zwar Individuen und Gruppen untergehen, das Weltganze aber ist durch die Gesetzmäßigkeit seiner Entwicklung vor jedem Untergang gesichert, und seine Vollendung ist durch die gleiche Gesetzmäßigkeit garantiert.

4. Dialektische Theorien der Geschichte und die jüdisch-christliche Apokalyptik

Sowohl für die dialektischen Theorien des Geistes als auch für die dialektischen Theorien des Lebens treten moralische Wertung und weltgeschichtliche Funktionsbestimmung so deutlich auseinander, daß der Gedanke eines Weltgerichts entfällt. Was „gerichtet wird", sind allenfalls Individuen und Gruppen, die sich der Gesamtentwicklung in den Weg zu stellen versuchen. Für das Weltganze dagegen ist das dialektische Gesetz einer Entwicklung allein entscheidend. Theorien dieser Art können daher auf die Formel „Weltvollendung ohne Weltgericht" gebracht werden.

Im Gegensatz dazu hat die jüdische (und in ihrem Gefolge die christliche) Apokalyptik am Gedanken des Gerichts über „diese Welt" und ihre „Fürsten" festgehalten. Die Glaubensgemeinde lebt nicht in dem Bewußtsein, innerhalb eines kontinuierlichen Weltprozesses eine höhere Entwicklungsstufe erreicht zu haben als die sie umgebende Menschheit; sie ist vielmehr überzeugt, das Leben einer kommenden Welt inmitten dieser alten Welt zu antizipieren. Das beruht gerade darauf, daß sie das allgemeine Gericht über die Völker schon durchlitten hat und ihre Fortexistenz nach diesem Gericht nicht als Ausdruck einer ihr innewohnenden Entwicklungsdynamik begreift, sondern als Folge der unverfügbaren Gnade Gottes. Dieser Gott vermag – im Sinne der Vision des Propheten Ezechiel – aus Totengebeinen ein neues, lebendiges Volk zu schaffen.

Für die jüdischen Diasporagemeinden ist die Antizipation des

Gerichts im Untergang von Königtum und Tempel geschehen; für die christlichen Gemeinden geschah sie im Tode Jesu, an dem diejenigen, die an ihn glauben, Anteil gewinnen. Die Wiederbelebung der Toten aber als Antizipation der Neuschaffung von Himmel und Erde wurde von den jüdischen Diasporagemeinden dadurch erfahren, daß sie nach dem Verlust von Tempel und Königtum ihre eigene, neuartige Existenz als neue Gegenwartsgestalt des göttlichen Heilswirkens verstanden: An die Stelle des Opferkults, der zuvor Gottes heilschaffende Gegenwart verbürgte, trat nun die Treue zum Gesetz („Gehorsam will ich, nicht Opfer"); und die betende Gemeinde wurde selbst zum neuen Tempel, in dem Gott wohnte, „thronend auf Israels Lobgesängen" (Ps 22,4). Und indem die zerstreuten Gemeinden in allen Ländern und unter allen Völkern durch Gehorsam und Gebet solche Stätten der göttlichen Heilsgegenwart offenhielten, konnten sie diese ihre neue Existenz als die Vorwegnahme jener Gottesherrschaft verstehen, die am Ende der Tage alle Völker in der Wallfahrt zum neuen Zion vereinigen werde. Mit der Errichtung des Zweiten Tempels aber erhielt dieses neue Zion seine neue Antizipationsgestalt; und die Wallfahrt von Juden aus allen Ländern zu den Festtagen, die am neuen Tempel begangen wurden, wurde zur Vorwegnahme der kommenden Völkerwallfahrt zum Gottesberg.

Für die Christengemeinden dagegen war die kommende Wiederbelebung der Toten in der Auferweckung Jesu vorwegnehmend schon gewirkt; und die Gemeinde als „neuer Tempel aus lebendigen Steinen" hielt inmitten der Welt dem wiederkommenden Herrn eine Stätte für seine Ankunft offen.

So hat die jüdisch-christliche Apokalyptik zwar den Anlaß für die Entstehung philosophischer Theorien gegeben, die den Gedanken des Weltgerichts durch den Gedanken einer Weltvollendung ersetzten, die durch die Gesetzmäßigkeit eines dialektischen Prozesses garantiert sei. Und diese philosophischen Theorien wurden als Deutungsangebote auch von Theologen angeeignet, um die Zeugnisse apokalyptischen Geschichtsverständnisses auszulegen. Aber diese Zeugnisse der Überlieferung jüdisch-christlicher Apokalyptik widersetzten sich immer wieder solcher Interpretation, nötigten dazu, am Gedanken des Weltgerichts festzuhalten, und setzten dem Gedanken der dialektischen Entwicklung das Bewußtsein einer Antizipation von Gericht und Neuschöpfung entgegen.

IV. Die Paradoxie des Kreuzes und die Frage nach dem Subjekt der Hoffnung

1. Eschatologische Existenz als Todesgemeinschaft mit Christus

Mit dem Gesagten ist schon angedeutet, worin das Spezifikum christlicher Eschatologie gegenüber jener Apokalyptik besteht, die dem Judentum mit dem Christentum gemeinsam ist. Dabei ist noch einmal an den Hinweis von Helmut Merklein zu erinnern: Apokalyptik und Eschatologie bilden keinen Gegensatz. Vielmehr gehen die wesentlichen Momente apokalyptischer Gegenwartsdeutung und apokalyptischen Geschichtsverständnisses in die Eschatologie ein. Die christliche Verkündigung versteht ebenso wie die jüdische Apokalyptik jenes Äußerste, auf das die Welt und das menschliche Leben zulaufen, als Gericht über die Torheit und Bosheit der Menschen, zugleich aber als das Offenbarwerden der Tatsache, daß Gott allein über den Lauf der Dinge verfügt und daher vorherverkünden konnte, was am Ende geschehen wird. Darum kann die christliche Eschatologie auch nicht auf die „apokalyptische Zeitansage" verzichten, d.h. auf die Ansage, das Ende der bisherigen Geschichte stehe unmittelbar bevor, Gott aber habe seinen Heilsratschluß, der alsbald seiner Vollendung entgegengehe, seinen Erwählten kundgemacht. Und auch zur christlichen Verkündigung gehört die Überzeugung, die Gemeinde der Glaubenden sei dazu berufen, in „diesen letzten Tagen" das Gericht über „diese Welt" vorwegnehmend zu durchleiden, um an der Herrlichkeit der „kommenden Welt" teilzugewinnen.

Das unterscheidende Merkmal der christlichen Eschatologie aber besteht in dem Bekenntnis, die stellvertretende Übernahme des Gerichts sei durch einen Menschen ein für allemal geschehen (vgl. 1 Petr 3,8), und dies mit universaler Heilsbedeutung: „Einer für alle" (2 Kor 5,14). Das unterscheidend Christliche besteht also darin, daß die apokalyptische Weise der Gegenwartserfahrung und Geschichtsdeutung unmittelbar und ausschließlich auf Jesu Leben, Leiden und Auferstehen bezogen wird, um so die Heilsbedeutung des Christus-Ereignisses begreiflich zu machen. Apokalyptik steht, wie Merklein deutlich gemacht hat, im Dienst der Christologie, und die Christologie wird ihrerseits zum Schlüssel für das rechte Verständnis der Apokalyptik.

Weil aber das Gericht über die Welt im Kreuze Christi schon geschehen, der Fürst dieser Welt schon gerichtet ist und weil die Neuschaffung von Himmel und Erde in der Auferweckung Jesu schon vorweggenommen ist, darum gibt es keinen anderen Weg zum Leben der kommenden Welt als den Weg der Todesgemeinschaft mit Christus. „Einer ist für alle gestorben, so sind alle gestorben" (2 Kor 5,14). Diese Botschaft, die zu den zentralen Gehalten paulinischer Eschatologie gehört, wird, wie Merklein gezeigt hat, in nachpaulinischen Briefen ausgelegt: „Denn gestorben seid ihr, und euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen. Wenn aber Christus offenbar wird, euer Leben, dann werdet auch ihr mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit" (Kol 3,3).

Auch diese Deutung ist, nicht weniger als die jüdisch-christliche Apokalyptik, aus bestimmten historischen Voraussetzungen erwachsen. Vorausgesetzt ist vor allem die Erfahrung von jenem Gericht, das „diese Welt" über Jesus gefällt hat – und zwar diese Welt als Ganzes, Juden und Heiden gemeinsam, „ohne Unterschied". Vorausgesetzt ist weiterhin die Erfahrung einer lebendigen und lebenstiftenden Gegenwart des Gekreuzigten in der Gemeinde, durch welche er sich als der Lebende erweist und durch Gott als der Christus beglaubigt wird.

Auch diese Deutung der spezifischen Erfahrung christlicher Gemeinden nötigt zu theologischen Konsequenzen. Das Äußerste der Welt und des menschlichen Lebens hat mitten in der Zeit schon seine Gegenwart gefunden. Aber es handelt sich um eine Gegenwartsgestalt „sub contrario", also eine Gestalt, die ihren Gehalt unter dem äußersten Gegensatz der Erscheinung verbirgt. Das Gericht der Welt über Jesus ist die Gegenwartsgestalt eines göttlichen Gerichts über die Welt. Denn darin, daß sie den einzigen, der fähig war, ihr das Heil zu bringen, verurteilt hat, hat sie selbst über sich das Urteil gesprochen. Die Niedrigkeitsgestalt Jesu ist die Gegenwartsgestalt seiner Erhöhung. Denn eben darin, daß er den Fluch des Kreuzes auf sich nahm, hat er sich als der erwiesen, der Fluch und Gericht von der Welt zu nehmen vermag. Die Existenz der christlichen Gemeinden in der Welt ist – nicht weniger als die Existenz jüdischer Diasporagemeinden – eschatologische Existenz, Vorwegnahme des Äußersten, das der Welt als Ganzem noch bevorsteht. Aber diese eschatologische Existenz gewinnt nun eine besondere Gestalt: Sie ist Partizipation an Jesu Niedrigkeit, in der Hoffnung,

an seiner Herrlichkeit Teil zu gewinnen. „Erkennen wollen wir ihn und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinem Leiden. Gleichgestaltet zu werden mit seinem Tode, entgegenzueilen der Auferstehung von den Toten. Denn er wird umgestalten den Leib unserer Niedrigkeit, gleichgestaltet dem Leib seiner Herrlichkeit, gemäß seinem Wirken, das Kraft hat, sich zu unterwerfen das All" – so sang eine frühchristliche Gemeinde, deren Hymnus im Brief an die Philipper zitiert wird (Phil 3,10f.21).

Wie schon mit Bezug auf die jüdisch-christliche Apokalyptik, so sei auch hier, mit Bezug auf die spezifisch christliche Eschatologie, eine Anmerkung erlaubt, um zu zeigen, daß es sich hier nicht um eine schwer verständliche, nur einer vergangenen Zeit angemessene Sondervorstellung handelt, sondern zugleich um die Lösung eines höchst aktuellen Problems. Die Vollendung der göttlichen Heilsabsicht in dem einmaligen, universell heilswirksamen Leiden Jesu schließt, wie Paulus eindringlich gezeigt hat, jede weitere, gegenüber dem Leiden Jesu eigenständige heilsvermittelnde Leistung des Menschen aus. Der einzig mögliche Weg zum Heil ist die Eingliederung in Christus, das Teilwerden an seinem Leibe. Dies geschieht gottesdienstlich durch Taufe und Abendmahl, aber bewährt sich weit über den Rahmen des Gottesdienstes hinaus in der Gemeinschaft mit der Selbsthingabe Jesu. Der Leib, zu dessen Gliedern die Christen werden, ist ja stets jener Leib Christi, der für die Vielen dahingegeben wurde.

Daraus folgt *theologisch* die Absage an jede „Gerechtigkeit der Werke". *Sozialethisch* aber folgt daraus die Absage gegen jede Ideologie der „Richter über diese böse Welt", also jede vergleichende Selbstrechtfertigung von Gruppen, die sich frei meinen von der Bosheit dieser Welt und die sich deshalb berufen glauben, im Namen Gottes das Gericht über diese Welt zu vollstrecken. Niemand kann „dieser Welt" das Gericht ansagen, ohne sich selbst, in der Gemeinschaft mit Jesus, der für die Sünder gestorben ist, unter dieses Gericht zu beugen. Niemand kann der Heraufkunft der „kommenden Welt" dienen, ohne sich „in dieser Welt" an die hinzugeben, von denen er keine Gegenliebe erwarten kann, ja die ihn, eben weil sie Kinder „dieser Welt" sind, hassen und verfolgen. Eingliederung in den Leib Jesu, der für die Sünder sich hingegeben hat, verbietet daher jede Polarisierung der Gesellschaft zugunsten von Eliten, die Vernichtung der bestehenden Welt aktiv betreiben oder auch ihr

applaudierend zusehen zu können meinen, wie der Prophet Jona dem Untergang Ninives, den er angesagt hatte, applaudierend zusehen wollte. Solche Absage an die Ideologie der „Richter über diese Welt", solche Solidarität mit denen, die unter dem Gerichte stehen, ist die christliche Alternative gegenüber einer religiösen oder auch säkularisierten Eschatologie jener Eliten, die der kommenden Welt anzugehören meinen, ohne mit dieser dem Gericht verfallenen Welt etwas zu tun zu haben.

2. Die Frage nach dem Subjekt der Hoffnung

Die eschatologische Existenz der Christen als Todesgemeinschaft mit Christus in der Hoffnung auf Gemeinschaft mit Christi Herrlichkeit läßt die dritte der eingangs gestellten Fragen entstehen: Wie müssen die Welt und das menschliche Leben verstanden werden, wenn sie sich die verkündete Hoffnung *als die ihre aneignen* sollen? Wie muß das Verhältnis zwischen „dieser Welt" und der „kommenden Welt" gedacht werden, wenn die „Kinder dieser Welt" nicht in Hoffnungslosigkeit zurückgelassen werden sollen, weil alle Hoffnung sich auf jene „kommende Welt" konzentriert, deren Gegenwartsgestalt nur der Tod, deren Entstehungsbedingung nur die Zerschlagung der bestehenden Verhältnisse ist? Eine Antwort auf diese Frage scheint eine Theorie erforderlich zu machen, nach welcher der, dem eine solche Hoffnung verkündet wird, auf Rettung *vor* dem Tode verzichten kann, um ausschließlich auf Rettung *im* Tode zu vertrauen. Es wird zu zeigen sein, daß eine solche Theorie nicht nur theologisch, sondern auch für das Weltverständnis im ganzen weitreichende Konsequenzen hat.

3. Theorieansätze zur Beantwortung dieser Frage

Wichtige Elemente zu einer solchen Theorie desjenigen Subjekts, das sich die Rettung *im* Tode (nicht *vom* Tode) als seine eigene Hoffnung zurechnen kann, scheinen in jener Neuinterpretation des aristotelischen Materiebegriffes enthalten zu sein, die Ernst Bloch entwickelt hat. Schon Aristoteles hatte gezeigt: Jener Identitätsgrund, der den Wechsel von Entstehen und Vergehen überdauert, liegt in der Materie. Diese ist das Prinzip der reinen Potentialität. Ernst Bloch zog daraus die Folgerung: Materie

als reine Potentialität ist „exterritorial zum Tode", weil alle Vernichtung stets nur die gestaltete Wirklichkeit betrifft, nicht die ihr zugrunde liegende gestaltlose Potentialität. Weil jede Gestaltung immer zugleich Begrenzung ist, gibt es stets einen Überschuß der Möglichkeit gegenüber der Wirklichkeit und Gestalt. Dieser Überschuß der Möglichkeit über jede Weise ihrer Gestaltung und Begrenzung gewährt nun der absoluten Hoffnung des Subjekts ihren objektiven Halt. Die absolute Hoffnung ist „utopisch"; das bedeutet: Ihr Inhalt hat in der Welt, wie sie ist, keinen Ort – οὐ τόπον ἔχει. Solche utopische Hoffnung erschiene als bloßer Traum, als unverbindliches Spiel der Phantasie, wenn sie sich nicht im Bunde wüßte mit der Materie, jenem „Zugrundeliegenden", das in allem Entstehen und Vergehen beharrt und in seiner Potentialität über jede Gestalt des Wirklichen immer schon hinausdrängt. Utopische Hoffnung wird ihrer selbst in solchem Bündnis mit der Materie gewiß.

Dieser Gedanke wird bei Bloch in folgender Weise konkretisiert: In der Welt, wie sie wirklich ist, ist das Gute, von dem wir träumen, ortlos und also im wörtlichen Sinne utopisch. Es ist ebenso utopisch, wie nach biblischem Bericht Jesus, der allein dieser Welt das Heil zu bringen vermochte, in eben dieser Welt utopisch, d.h. ortlos, gewesen ist. „Es war für sie", nämlich für Josef, Maria und das Kind, das geboren werden sollte, „kein Platz in der Herberge" – „οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος", sagt der Evangelist Lukas (Lk 2,7). Das beweist aber nicht, daß unsere Träume vom Guten unverbindlich oder irregeleitet wären. Es beweist nur – und zwar bei Bloch ebenso wie bei Lukas –, wie heillos der Zustand dieser Welt ist. Bloch freilich radikalisiert diesen Gedanken in einer Weise, die nicht nur der christlichen Botschaft, sondern jedem Glauben an einen guten Gott widerspricht. Eine Wirklichkeit, in der das Gute ortlos, utopisch, ist, gilt eben deshalb für Bloch als radikal, d.h. bis in die Wurzel hinein, böse. Und diese Wurzel der Welt ist der Weltschöpfer selbst. Er ist durch dieses sein böses Werk auch selbst diskreditiert – um so mehr, wenn er diese seine Schöpfung auch noch für „sehr gut" gehalten hat. Im erwarteten Untergang dieser Welt aber wird die reine Potentialität der Materie wieder freigesetzt. Diese Potentialität ist, wie schon Aristoteles lehrte, für die Doppelmöglichkeit offen, realisiert zu werden oder endgültig nicht realisiert zu bleiben. Sie ist, in Blochs Terminologie gesprochen, offen für die Entscheidung zwi-

schen „alles oder nichts". Wahres Weltverständnis und angemessene Weltpraxis führt über die bestehende Welt hinaus in diese offene Entscheidung.

Die praxisanleitende Hermeneutik dieser Theorie der Materie besteht darin, die Revolutionstheorie des Marxismus neu zu interpretieren und zu ihrer neuartigen Verwirklichung anzuleiten. Die Verbesserung sozialer Verhältnisse ist nur das Nahziel einer grundlegenden Umstürzung alles Bestehenden, während das Fernziel in einer neuen Welt besteht, in welcher die Potentialität, die im Grunde alles Wirklichen verborgen und durch seine beengende Gestalt verschüttet ist, nicht mehr verraten werden muß. Die utopische Existenz des Proletariers – seine soziale Ortlosigkeit als des Angehörigen einer „Nicht-Klasse" inmitten der Klassengesellschaft – antizipiert diese utopische Realität einer kommenden Welt unter den Bedingungen von heute.

Es ist bekannt, daß Blochs Neuinterpretation des aristotelischen Materiebegriffs und des marxistischen Materialismus anregend auf die christliche Theologie gewirkt hat. Freilich ist eine solche theologische Rezeption von Blochs Materiebegriff nur unter einer Bedingung möglich: Jene Möglichkeit, die freigesetzt wird, wenn alle Wirklichkeit im Gericht an ihr Ende geführt wird, ist, theologisch verstanden, nicht die Möglichkeit des Menschen und der Welt, sondern allein die Möglichkeit Gottes – in der Sprache der scholastischen Tradition gesprochen: Sie ist „potentia mere oboedientialis". Es handelt sich nicht um das, was die Kreatur aus ihrer eigenen Möglichkeitsfülle heraus zu realisieren vermag, sondern ausschließlich um das, was Gott aus ihr und durch sie zu verwirklichen vermag, und zwar gerade dort, wo die Kreatur selbst an ihr Ende gerät. Die Identität des Gekreuzigten und des Auferstandenen ist, nach Interpretation von Moltmann, dafür das unüberholbare Beispiel: Es handelt sich um eine Identität nicht einer „unsterblichen Seele", die vom Tode gar nicht berührt wurde; nicht einmal um die Identität des göttlichen Wesens, das von der Sterblichkeit des Menschen Jesus unterschieden werden könnte; es handelt sich um eine „identitas extra se", um eine Identität, die Christus außerhalb seiner selbst gefunden hat, nämlich in Gott, der fähig war, ihn von den Toten zu erwecken, und der sich dadurch als fähig erwiesen hat, auch die Welt und den Menschen aus dem Tode zum neuen Leben zu führen.

4. Theorien vom unvermittelten Gegensatz zwischen „dieser" und der „kommenden Welt" – und die christliche Eschatologie

Für Bloch folgt aus jener Theorie, nach welcher alles Wirkliche dem Tode geweiht und nur die Materie in ihrer reinen Potentialität „exterritorial zum Tode" ist, daß für „diese Welt" nur das Gericht angesagt werden kann, während „jene Welt" aus der reinen Potentialität der Materie neu entsteht, ohne an das Wirkliche in seiner gewesenen Gestalt positiv anzuknüpfen. Insofern verliert der Gedanke von einer „Vollendung der Welt" jeglichen Sinn. Neuschöpfung setzt vielmehr das Ende all dessen voraus, was gewesen ist. Bloch beruft sich dabei auf eine Stelle aus Tritojesaja: „Siehe, ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde, daß man des Früheren nicht mehr gedenken soll" (Jes 65, 17). Aber auch für Moltmann gewinnt „die Kategorie Novum" eine solche Radikalität, daß jeder Gedanke an eine Kontinuität zwischen der bestehenden und der kommenden Welt verurteilt werden muß, das Individuum mit Leib und Seele in einem „Ganz-Tod" vernichtet wird, so daß alle Hoffnung ihren „Identitätspunkt" zwischen dem, der heute hofft, und dem, an dem solche Hoffnung sich realisiert, nur „extra se" finden kann. Selbst aus dem Gedanken der „resurrectio carnis" wird das Wortelement „re", das auf „Wiederherstellung" deuten könnte, konsequent eliminiert. Und es bleibt zweifelhaft, auf welche Weise sich eine so verstandene Neuschöpfung der Welt von einer Schöpfung einer neuen Welt noch unterscheiden läßt, auf welche Weise die „reductio ad meram potentiam oboedientialem" noch eine Hoffnung zuläßt, die der, der in dieser Welt lebt, als die seine begreifen kann.

Sowohl für eine philosophisch-utopische als auch für eine christlich-theologische Theorie, die zwischen der bestehenden Welt und der kommenden Welt, zwischen dem sterbenden und dem zu neuem Leben neu geschaffenen Individuum keinerlei Kontinuität mehr zuläßt, entfällt der Gedanke einer „Vollendung" der bestehenden Wirklichkeit zugunsten des Gedankens ihrer Neuschöpfung aus der Vernichtung. Insofern handelt es sich hier um Theorien des Weltgerichts ohne Weltvollendung.

Im Gegensatz zu philosophisch-utopischen oder christlich-theologischen Theorien eines unversöhnlichen Gegensatzes zwischen „dieser" und der „kommenden Welt" hat die katholische Theologie stets an dem Vertrauen festgehalten: Es ist nicht nur der gleiche

Gott, der diese Welt schuf und die kommende Welt schaffen wird; er hält auch dieser seiner Welt, trotz ihrer Sündhaftigkeit, die Treue. Die entgegengesetzte Auffassung wurde vom antiken Katholizismus dem antiken Theologen Marcion als Häresie angerechnet. Und sie wird vom Katholizismus der Neuzeit als latent marcionitische Tendenz in manchen Formen reformatorischer Theologie beurteilt. Doch ist auch die Theologie der Reformatoren von einer solchen vermittlungslosen Entgegensetzung zwischen dieser und der kommenden Welt weit entfernt. Hier liegt die bleibende Bedeutung der reformatorischen Lehre von der „Erhaltungsgnade". Die „conservatio mundi" bildet keinen Vorwurf gegen den Schöpfer, sondern den Anlaß zur Dankbarkeit dafür, daß er die bestehende Welt trotz ihrer Sündhaftigkeit für die Erlösung aufgespart hat.

So hat die christliche Eschatologie zwar den Anlaß für die Entstehung philosophischer Theorien gegeben, die den Gegensatz zwischen „dieser" und der „kommenden Welt" in so unvermittelter Schärfe hervorheben, daß für den Gedanken einer Vollendung „dieser Welt" kein Raum bleibt. Die Vernichtung dieser bestehenden Welt im Gericht erscheint dann als die Voraussetzung für die Neuschaffung einer anderen, kommenden Welt, die die bestehende nicht vollenden, sondern an ihre Stelle treten wird. Und diese philosophischen Theorien wurden auch von Theologen als Deutungsangebote angeeignet, um die Zeugnisse eschatologischen Geschichtsverständnisses auszulegen. Aber diese Zeugnisse der Überlieferung christlicher Eschatologie selber widersetzten sich immer wieder solcher Interpretation; sie nötigten dazu, an der Hoffnung für diese Welt und für die Menschen, die in ihr leben, festzuhalten, und setzten dem Gedanken, alles Wirkliche müsse zerschlagen und der reine Kern der Potentialität freigesetzt werden, das Bewußtsein von der Treue Gottes auch zu seiner gefallenen Schöpfung entgegen.

V. Ansätze zur Vermittlung der Vorstellungen von Weltvollendung und Weltgericht

Die jüdisch-christliche Apokalyptik, so hat sich gezeigt, kann nicht ohne Zerstörung ihrer spezifischen Verkündigungsinhalte in eine dialektische Theorie der Geschichte verwandelt werden, in eine Auffassung also, nach welcher die Vollendung der Welt durch eine ihr

eingeschaffene Entwicklungsdynamik gesichert ist. Eine so verstandene Weltvollendung würde ein Weltgericht überflüssig machen. Dennoch bleibt auch für den Interpreten der jüdisch-christlichen Apokalyptik zu fragen, wie ein unverkürztes Zutrauen in Gottes Heilsratschluß und sein alle Geschichte bestimmendes Wirken mit einer solchen Ansage des Weltgerichts zu vereinen sei. Denn die Rede von Gottes Alleinherrschaft über die Geschichte darf auch nach der Auskunft apokalyptischer Quellen nicht ausschließlich futurisch verstanden werden, als sei diese Herrschaft Gottes heute durch das Wirken gottwidriger Mächte eingeschränkt und werde erst am Ende der Tage, durch deren Vernichtung, universal.

Die christliche Eschatologie, so hat sich gezeigt, kann nicht ohne Zerstörung ihrer spezifischen Hoffnungsgehalte in eine Theorie vom unvermittelten Gegensatz zwischen „dieser" und der „kommenden Welt" verwandelt werden, also in eine Auffassung, wonach die Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde die Vernichtung alles Bestehenden voraussetzt und so „diese Welt" aller Hoffnung beraubt. Dennoch bleibt auch für den Interpreten eschatologischer Zeugnisse die Frage, wie eine unverkürzte Kreuzestheologie mit einem solchen Vertrauen in die „Welterhaltung durch Gottes Vergebungsgnade" zu vereinen sei. Denn die Rede von einer Neuschöpfung darf nicht zu einer Metapher für eine dialektische Entwicklung herabgesetzt werden, sei diese als Entwicklung des Geistes oder des Lebens gedacht.

So entsteht für die theologische Auslegung sowohl apokalyptischer als auch eschatologischer Überlieferungszeugnisse die Aufgabe, die beiden Vorstellungen von Weltvollendung und Weltgericht miteinander zu verbinden, ohne eines dieser Momente zu verkürzen. Es wird zu zeigen sein, von welchem Ansatz aus der christlichen Theologie eine solche Vermittlung gelingen kann, aber auch, auf welche Weise eine solche Vermittlung jene menschlichen Grunderfahrungen deutet, von denen und deren Interpretation im Mythos im ersten Teil der hier vorgetragenen Überlegungen die Rede war.

Im Zusammenhang der Aufgabe, diejenigen beiden Verkündigungsinhalte zusammenzusehen, die sowohl in der jüdisch-christlichen Apokalyptik als auch in der spezifisch christlichen Eschatologie enthalten sind, die Vorstellungen von der Weltvollendung und vom Weltgericht, gewinnt das Leitwort der reformatorischen Theo-

logie „sola fide" eine zugleich schöpfungstheologische wie eschatologische Bedeutung. Das menschliche Zutrauen (fides) in Gottes Treue (fides) zu seiner Schöpfung ist die allein mögliche Vermittlung zwischen den beiden Verkündigungsinhalten von Weltvollendung und Weltgericht. Denn was sich nach apokalyptischer wie nach eschatologischer Überzeugung *vollendet,* ist nicht eine der Schöpfung immanente Entwicklungsdynamik, sondern die der Welt eingestiftete göttliche Heilsabsicht. Dieser Heilsabsicht aber darf der Glaubende sich selbst und die Welt auch im Bewußtsein des göttlichen *Gerichtes* anvertrauen.

Es ist im eng gesteckten Rahmen dieses Vortrages nicht möglich, auf die theologische Bedeutung dieser Verknüpfung von Weltvollendung und Weltgericht einzugehen. Wohl aber kann, zurückweisend auf den ersten Teil der hier vorgetragenen Überlegungen, gezeigt werden: Eine so verstandene Lehre von der „sola fides" ist zugleich geeignet, diejenigen Erfahrungen neu auszulegen, auf denen eine vortheologische (mythologische) Rede von den ἔσχατα beruhte. Das Neue dieser Auslegung zeigt sich darin, daß sie jene Alternativen hinter sich läßt, die sich in der mythologischen Rede aufgetan haben. Für das Verhältnis zwischen göttlicher Treue und menschlichem Vertrauen nämlich verlieren diese Alternativen den Charakter gegenseitiger Ausschließung und erscheinen widerspruchsfrei untereinander vereinbar.

Die *menschliche Freiheit* bleibt auch nach dem Verständnis der christlichen Eschatologie dialektisch als ein Weg von Notwendigkeit zu Notwendigkeit und erscheint so als der kurze Augenblick, in dem wir uns selbst gehören, zwischen zwei Erfahrungen, in denen wir uns selber genommen werden. Die freie Glaubensentscheidung geht aus der Notwendigkeit einer „conditio humana" hervor, die in einer sündhaft gewordenen Welt keinen Weg zu einer „eigenen Gerechtigkeit" finden kann. Es ist diese Notwendigkeit, durch die wir uns immer schon selber geraubt sind. Und die Freiheit der Glaubensentscheidung mündet in die neue Notwendigkeit ein, gemeinsam mit Christus sich selbst für die Vielen hinzugeben – eine Gemeinschaft der Selbsthingabe, die sehr deutlich zum harten Schicksal werden kann. Aber die Freiheit der Glaubensentscheidung ist – nicht trotzdem, sondern gerade deshalb – der Vor-Schein eines Lebens, in welchem der Mensch zu sich selber gefunden haben wird – freilich nicht zur Selbstgenügsamkeit einer Seele „αὐτὴ καθ'

αὐτήν", sondern zur Genügsamkeit an jenem Gott, der den Menschen im Anfang schuf und ihm bis zum Ende die Treue hält.

Das *menschliche Leben* bleibt dialektisch als jener unvertretbare Vollzug, der sich immer neu empfangen und verschenken muß. Es bleibt, wie der Mythos es deutete, Leben aus der Selbsthingabe der Gottheit und als Selbsthingabe mit der Gottheit und insofern der kurze Augenblick zwischen dem lebenspendenden Tode der Gottheit und dem eigenen Tode des Menschen. Aber es ist – nicht trotzdem, sondern gerade deshalb – Vor-Schein eines göttlichen Lebens, das nicht untergeht – freilich nicht in einer Exterritorialität zum Tode, sondern in der Erfahrung, daß in der Niedrigkeitsgestalt des Todes die Herrlichkeit des Auferstandenen schon gegenwärtig ist.

Auch aller *Kosmos* bleibt die dem Chaos immer nur vorläufig abgerungene, dieses niè endgültig überwindende Ordnung. Er erscheint so als der kurze Augenblick zwischen dem „tohu wa-bohu", das der Stiftung der Weltordnung durch den Schöpfer voranging, und dem Augenblick, da die Sterne vom Himmel fallen und die Kräfte des Himmels erschüttert werden. Aber die Ordnung dieser Welt ist zugleich – nicht trotzdem, sondern gerade deshalb – ein Vor-Schein des endgültigen Siegs, den Gott über die Mächte des Chaos errungen hat – freilich nicht eines Sieges, der in triumphaler Gestalt errungen werden konnte, sondern der in der Niedrigkeit dessen erfahren wird, durch dessen Schwachheit wir gerettet sind.

In der christlichen Lehre vom Heil, das allein durch Gottes Treue gewirkt wird und vom Menschen allein im Glauben empfangen werden kann, sind also die Vorstellungen vom Weltgericht und von der Weltvollendung miteinander versöhnt. Damit aber werden zugleich diejenigen Fragen endgültig gedeutet, die schon vor aller jüdischen und christlichen Theologie eine Lehre von den Letzten Dingen haben entstehen lassen; und jene Zweideutigkeiten werden beseitigt, die die vortheologische Rede vom Heiligen belastet haben.

Reich Gottes – Sinn und Ziel der Geschichte

Von Peter Hünermann

„Reich Gottes": dieser Terminus bezeichnet Gott selbst in seiner heiligen Souveränität, seinem Wollen und Wirken, nach Zweck und Ziel, das er seiner Schöpfung bestimmt hat. Und Reich Gottes bezeichnet ebenso die freie Anerkennung und Übernahme des Heilsratschlusses Gottes von seiten der Menschen. Beide Momente aber, das Göttliche und das Menschliche des Reiches Gottes, sind vermittelt durch Jesus Christus.

Reich Gottes als Inhalt und Zielbestimmung von Schöpfung und Offenbarung aber, Reich Gottes also als eigentlicher Sachgehalt des Glaubens, bildet ebenso den kritischen Maßstab für die Kirche und ihre Aufgabenstellung, denn Kirche steht im Dienste des Reiches Gottes. Reich Gottes ist gleichfalls Krisis für den Menschen und seine Welt, Krisis im Sinne des Gerichts und der heilsamen Unterscheidung. Vom Reich Gottes her ergibt sich das angemessene Verhältnis von Kirche und Welt. Es würde eine blasphemische Anmaßung bedeuten, das Verhältnis von Kirche und Welt einfach von der Kirche her bestimmen zu wollen. Es würde eine Nivellierung, ja Auslöschung des Glaubens bedeuten, das Verhältnis Kirche –Welt einfach von weltlichen Gegebenheiten her bestimmen zu wollen. Vielmehr ergibt sich die Wahrheit dieses Verhältnisses vom Reich Gottes her.

Warum ist eine Rückbesinnung auf das Reich Gottes und eine von dorther erfolgende Bestimmung des Verhältnisses Kirche–Welt heute von einer besonderen Bedeutung?

Überblickt man die Jahrzehnte des zu Ende gehenden Jahrhunderts, dann lassen sich unschwer drei große Brennpunkte der kirchlichen Auseinandersetzung feststellen: zum ersten der sogenannte Modernismusstreit. Was war hier strittig? Worum ging es? Im Grunde um eine neue Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt angesichts der Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft, ins-

besondere der historischen Wissenschaft und ihrer Methoden, angesichts aber auch der neuen Formen öffentlichen Lebens, der Demokratien und des damit verbundenen liberalen Gedankengutes. Das Dekret „Lamentabili" von 1907[1] und die Enzyklika Pius' X. „Pascendi" aus dem gleichen Jahr[2] belegen deutlich, daß die hier anstehende Problematik nicht gründlich und überlegt aufgearbeitet worden ist. Die anstehende neue Ausmittlung des Verhältnisses von Kirche und Welt von einer Rückbesinnung auf das Reich Gottes her unterblieb. An die Stelle der Frage nach dem angemessenen Dienst der Kirche für das Reich Gottes in einer gewandelten Welt trat weitgehend eine Selbstaffirmation überlieferter kirchlicher Traditionen.

Den zweiten Brennpunkt innerkirchlicher Auseinandersetzungen bezeichnet die Enzyklika Pius' XII. „Humani generis" von 1950[3]. Es ist charakteristisch, daß im Zusammenhang mit dieser Enzyklika Theologen wie Yves Congar und Henri de Lubac ein Lehrverbot erhielten und aus ihrem gewohnten Arbeitsbereich verbannt wurden. Beide Männer gehören mit zu jener Avantgarde, welche einen neuen Typus der Theologie neben der offiziellen Neuscholastik und ihrer Methodologie ausbildeten. Die Arbeiten de Lubacs zielen auf eine begriffliche Neubestimmung des Verhältnisses von Schöpfung und Offenbarung, Natur und Gnade[4]. Eine solche Grundlagenreflexion ist unerläßlich für eine angemessene Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt im Ausgang vom Inhalt des Glaubens her. Die Arbeiten Congars zielen vornehmlich auf eine Neubestimmung der Ekklesiologie[5]. Auch hier geht es um eine Neuentdeckung der Dimensionen der Kirche von der Sache des Glaubens, dem Reich Gottes her, im Blick auf die heutige Menschheit.

In der dritten großen Auseinandersetzung stehen wir mittendrin. Es ist der Streit um die Befreiungstheologie, um die Theologie im Kontext der Dritten Welt und der verschiedenen Kulturen. Während es in der ersten Auseinandersetzung, dem Streit um den sogenannten Modernismus, im wesentlichen um methodologische Fragen ging und in der zweiten großen Auseinandersetzung um die Ausarbeitung grundlegender Kategorien zur Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt vom Reich Gottes her, so geht es in dieser dritten Auseinandersetzung um die angemessene Konkretion des Verhältnisses Kirche und Welt vom Reich Gottes her.

Man wird mit Fug und Recht sagen können, daß das Zweite Vatikanische Konzil die bis zu Beginn der sechziger Jahre anstehenden

Fragen vor allem unter pastoraler Hinsicht aufgegriffen und wesentliche Ansätze zur Beantwortung dieser Fragen ausgearbeitet hat. Die Konzilsväter haben dabei im wesentlichen auf jene Theologie zurückgegriffen, die noch unter Pius XII. gemaßregelt wurde. Die damit verbundene theologische Spannung wird offenbar, wenn man die Schemata der Vorbereitungskommissionen mit den faktisch verabschiedeten großen Aussagen in der Kirchenkonstitution „Lumen gentium", der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" usw. vergleicht. Aber weder die Andersheit der Theologien noch die Unterschiede in den damit gegebenen Methodologien wurden auf dem II. Vatikanum zum Thema. So ist es kein Wunder, daß diese nicht diskutierten Differenzen sich heute in der Interpretation des II. Vatikanums erneut bemerkbar machen.

Wenn eine Rückbesinnung auf das Reich Gottes heute von seiten der Theologie aufgrund der anstehenden Problematik von Kirche und Welt erforderlich ist, so noch mehr aus der Sicht neuzeitlicher Welterfahrung. Karl Löwith hat im einzelnen aufgewiesen, wie ungeheuer vielfältig der christliche Reich-Gottes-Gedanke auf die Ausprägung des europäischen Wirklichkeitsverständnisses, insbesondere auf die Herausbildung des Geschichtsbegriffes gewirkt hat[6]. Bis in seine säkularen Formen, den Fortschrittsgedanken von Comte, den Begriff des Systems von Hegel, die Konzeption der kommunistischen Gesellschaft bei Marx, hinein wirkt sich dieses Erbe aus. Löwith hat aber auch nachgewiesen, wie bei Nietzsche und in der Geschichtsauffassung Jacob Burckhardts diese Voraussetzung nicht mehr gegeben ist[7]. Der Reich-Gottes-Gedanke wird heute nicht mehr gestützt durch eine Ordnungsmetaphysik. Er kann nicht mehr auf Hilfe rechnen von seiten einer Systemphilosophie. Er ist gleichsam auf sich selbst zurückgestellt und muß – angesichts mannigfacher Bestreitungen – seine lebendige transformierende Kraft gleichsam aus sich selbst erweisen. Denn ebenso wie die Naturwissenschaften seit dem 19. Jahrhundert im Grunde bei ihren Hypothesenbildungen von einer letzten Bezugsgröße „Gott" absehen, so auch die Geistes- und Geschichtswissenschaften. Der Positivismus formuliert in dieser Hinsicht lediglich das, was faktisch im Wissenschaftsalltag geschieht, wenngleich er aufgrund seiner Unterstellung der Letztgültigkeit und Letztnotwendigkeit dieser Epoche zu kritischen Gegenfragen Anlaß bietet.

Es bleibt jedenfalls faktisch dabei, daß die Reich-Gottes-Bot-

schaft, das Bekenntnis zur Herrschaft Gottes als dem Ziel und Sinn aller Geschichte und allen Geschehens, Glaubwürdigkeit und Kraft gleichsam aus sich selbst, von sich selbst her erweisen und entfalten muß, um so die Menschen von ihrer Glaubwürdigkeit und Verläßlichkeit zu überzeugen.

Um auf die so dringend notwendige Reflexion des Reiches Gottes eine angemessene Antwort zu geben, um bei der Beantwortung der Frage, wie von dorther das Verhältnis Kirche und Welt in ihrer spannungsgeladenen Beziehung näher zu bestimmen sei, keiner Verzerrung und Verstellung zu erliegen, soll zunächst in einem ersten Kapitel eine doppelte Grundlegung erfolgen: zum einen soll ganz knapp der neutestamentliche Befund charakterisiert werden, zum anderen sollen die neutestamentlichen Aussagen über das Reich Gottes einer begrifflichen Reflexion unterzogen werden. Es kommt uns dabei darauf an, das Verhältnis Gottes zum Menschen und das dadurch vermittelte Verhältnis zur Welt in seiner Eigenart möglichst scharf und genau zu erfassen, wobei sich diese Begrifflichkeit bei näherer Betrachtung als eine negative Begrifflichkeit manifestieren wird. In einem daran anschließenden zweiten Kapitel soll eine ganz knappe Skizze der Ausprägung des Reich-Gottes-Gedankens in den Etappen der Kirchengeschichte vorgelegt werden. Nur auf diesem Hintergrund läßt sich ein angemessenes Verständnis artikulieren, das dann den dritten Teil unserer Überlegungen umfassen wird.

1. Besinnung auf das neutestamentliche Zeugnis und die begriffliche Fassung desselben

1.1 Die Nähe des Reiches Gottes und sein realer Anbruch in Jesus Christus

Die Botschaft Jesu vom nahe herbeigekommenen Reich Gottes ist nicht verständlich ohne den alttestamentlichen Hintergrund. Während im Griechenland des 4. vorchristlichen Jahrhunderts Platon die Idee des Guten, der höchsten Aufgipfelung des Seienden, als letzte Orientierung allen menschlichen Strebens und als Grund für die Ermöglichung eines sinnvollen Gemeinschaftslebens im Staat entfaltet, setzt Israel den Angelpunkt der Geschichte, letzte Orientierung wie Ziel aller Wege der Geschichte, in die Herrschaft Gottes.

Aufgrund der geschichtlichen Erfahrung mit der Führung durch Jahwe erwartet Israel, daß sein Gott Jahwe selbst ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens aufrichten wird. Jes 9,4–6 spricht vom Friedensreich, das Gott aufrichten wird durch den Immanuel. Die Gottesknechtslieder des Deuterojesaja künden von dieser Zukunft Israels und der Völker, die durch den leidenden und sühnenden Gottesknecht selbst heraufgeführt werden wird. Die apokalyptischen Texte, etwa Dan 7,13 f, sagen das kommende Reich des Menschensohnes an, den der Hochbetagte mit aller Herrschaft, Würde und Königtum umkleiden wird.

Entscheidend gegenüber der griechischen Tradition ist es, daß die letzte Orientierung und Erfüllung aller menschlichen Wege hier vom lebendigen Gott ausgeht, von seinem souveränen freien Walten, das jeder menschlichen Nötigung entzogen ist. Dabei geht es nicht um ein Prinzip, das der Vernunft und dem freien Strebevermögen voraufleuchtet, vielmehr um einen konkreten, realen Zustand der Heilserfüllung, der aus der Zuwendung Jahwes wachsen wird und bereits jetzt im Zeugnis der Hoffnung und dereinst im erlösten jubelnden Dank Israels und der Völker sein Echo findet.

Die Botschaft Jesu unterscheidet sich von der alttestamentlichen Verheißung der Herrschaft Gottes in doppelter Weise: Zum einen ist Jesu Verkündigung der Herrschaft Gottes von Unbedingtheit gekennzeichnet, von der gleichen Unbedingtheit, welche die Predigt Johannes' des Täufers auszeichnet. In der Predigt Johannes' des Täufers entspringt diese Unbedingtheit dem radikalen Gericht Jahwes auch über Israel. Israel selbst, nicht nur als Volk und Königtum, sondern auch die Restgemeinde, jeder einzelne steht in einem umfassenden Gericht, das es ihm verbietet, sich auf irgend etwas vor Gott berufen zu können. „Meint nicht, ihr könntet sagen: Wir haben ja Abraham zum Vater. Denn ich sage euch: Gott kann aus diesen Steinen Kinder Abrahams machen" (Mt 3,9). Aus dem Gericht in seiner unmittelbar hereinstehenden Wucht und Umfassendheit resultiert, daß Israel gar keine andere Zukunft mehr hat als Gott selbst. Die Zukunft Gottes hat hier im Grunde auch keine Gestalt mehr. Sie ist nichts von ihm Unterschiedenes, sie ist er selbst in seiner richtenden Vollmacht. Was die Apokalyptik in geschichtlichen Dimensionen auseinanderlegt, in den jetzigen und kommenden Äon, das ist im Gotteszeugnis des Täufers Israel unmittelbar auf den Leib gerückt: der lebendige Gott selbst.

Genau diese Unmittelbarkeit findet sich auch in der Botschaft Jesu, jetzt allerdings in einer ganz spezifischen Weise weitergebildet: Jesus schwächt die Gerichtsbotschaft des Täufers nicht ab. Er ist gesandt zu den „verlorenen Schafen" des Hauses Israel. Die Bosheit des Menschen wird auch in seiner Verkündigung in keiner Weise abgeschwächt, so etwa in Mt 7,11: „Wenn nun schon ihr, die ihr böse seid, euren Kindern gebt, was gut ist ..." H. Merklein schreibt zu dieser Stelle: „Der hier besonders interessierende Ausdruck ‚ihr, die ihr böse seid' hat im Rahmen des Schlußverfahrens, das die Erhörungsgewißheit von seiten des guten Gottes herausstellt, untergeordnete Funktion. Gerade deswegen ist die Aussage um so unverfänglicher und grundsätzlicher: Die Bosheit des Menschen wird einfach vorausgesetzt."[8]

Aber Jesus fügt dieser urteilenden Feststellung nicht nur die Umkehraufforderung hinzu, die Weisung, sich – weil es keine andere Stütze gibt – vorbehaltlos dem Richterspruch Gottes auszuliefern. Er verkündet vielmehr den Gott, der gerade angesichts dieser Situation der voraussetzungslos und bedingungslos Vergebende ist. Die Gleichnisse vom verlorenen Sohn, von der verlorenen Drachme und vom verlorenen Schaf (Lk 15) zeigen, daß Gottes Vergebung aller menschlichen Umkehr noch einmal voraufgeht. Die Versöhnung Gottes mit den Menschen ist so radikal, daß jede Umkehrbewegung des Menschen immer schon Antwort auf diese zuvorkommende Zuwendung Gottes zu ihm ist. Und diese Zuwendung ist präsent in Wort und Tat Jesu. In seinem Wort ist sie den Menschen nahegerückt. In seinem Wirken drängt das Reich Gottes an. Er ist der Stärkere, der den Satan überwindet, ihm seine Rüstung nimmt und ihn damit in grundsätzlicher Weise entmachtet. So ist nicht mehr die Gottesferne, der Machtbereich des Satans, der Lebensraum des Menschen (vgl. Lk 11,20–22). Vielmehr ist das Reich Gottes, seine Herrschaft, durch Jesus den Menschen so nahegekommen, daß sie sich aufmachen müssen, durch die enge Pforte einzutreten. Es gilt, das Reich Gottes zu ergreifen, wie der Kaufmann alles hingibt, um die eine kostbare Perle zu erwerben, wie der Knecht alles verkauft, um den Acker mit dem verborgenen Schatz zu erwerben (vgl. Mt 13,44–46).

Darin liegt eine Verschränkung von Gegenwart und Zukunft in einer ganz eigentümlichen Art. Merklein faßt die ausgedehnte Diskussion, die unter den Stichworten präsentische und futurische

Eschatologie, Naherwartung, diskutiert worden ist, in die Formel zusammen: „Einer Generation, die einer Heilszukunft für ganz Israel eher skeptisch, wenn nicht negativ gegenübersteht, wird verkündet, daß dieses entfernte Heil jetzt endgültig nahegekommen ist."[9] Gerade weil Gott zur Versöhnung entschlossen ist, ist die hereinstehende Zukunft des Menschen, die seine Gegenwart hier und jetzt determiniert, durch das Reich Gottes gekennzeichnet. Die geschichtlichen Ereignisse, der Lauf der Dinge vermögen daran nichts zu ändern. So entsteht eine eigentümliche Nähe bei gleichzeitiger Ausständigkeit des vollen Offenbarwerdens des Reiches.

Inwiefern bringen der Tod Jesu und seine Auferstehung in bezug auf das Reich Gottes noch einmal ein neues Moment ein? Inwiefern kann man vom Tod und von der Auferstehung Jesu Christi als dem realen Anbruch des Reiches Gottes sprechen? Sind etwa die Sündermähler Jesu nicht vom eschatologischen Jubel erfüllt? Wie ergibt sich hier noch eine Steigerung?

Jesus erfährt in seiner Verkündigung eine sich immer mehr zuspitzende Ablehnung, die sich auf seine Botschaft und ihn selbst bezieht. Die Weherufe Jesu über Jerusalem bezeugen dies ebenso (vgl. Mt 24,37) wie das – zweifellos durch frühe Gemeindetraditionen überarbeitete – Gleichnis vom Weinbergsbesitzer und der Tötung der Knechte, ja sogar des Sohnes (vgl. Lk 20,9–19).

In einer Reihe von Logien wie im Abendmahlsgeschehen selbst gibt Jesus eine Antwort auf diese Situation.

Mk 10,38 antwortet Jesus auf die Bitte der Zebedäussöhne: „Ihr wißt nicht, um was ihr bittet. Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke, oder die Taufe auf euch nehmen, mit der ich getauft werde?" Der Becher bedeutet im Alten Testament oftmals das Todesgeschick, das man auf sich zu nehmen hat, weil es aus Gottes Hand stammt. Die Taufe, die Wasserflut, in der man versinkt, ist ein Bild für die äußerste Bedrohung des Menschen (vgl. Ps 69,15f). Was Jesus mit dem Bild von der Taufe sagen will, ist also: Könnt ihr in dieselbe Todesflut versinken, in die Gott mich versinken läßt? Wie aber wird Jesus in das Gericht, das aus der Verweigerung Israels gegenüber dem nahen Gott resultiert, einbezogen? Die Abendmahlsberichte mit ihren Anspielungen auf das vierte Gottesknechtslied (vgl. Mk 14,24; 1 Kor 11,23f) geben die Antwort darauf. Weil Jesus aus der definitiven Versöhnungsbereitschaft Gottes heraus lebt, übernimmt er selbst jene Schuld und jenes Gericht, die ganze Weglo-

sigkeit, die über die Menschen hereinbricht, die die Botschaft von der grenzenlosen Barmherzigkeit Gottes ablehnen. Er vollzieht sein eigenes Dasein in dieser Stunde des Abendmahls als Gottes Knecht, der die Sünde aller, nicht nur Israels, die Sünde der vielen auf sich nimmt. Was ist damit geschehen? In der Stunde seiner Passion und seines Todes vollbringt Jesus die ganze Versöhnungsbereitschaft des Vaters, er bejaht die vorbehaltlose Zukunft Gottes seinerseits bis ins Äußerste und Letzte hinein. Dieser Mitvollzug gewinnt damit aber eine eigene Kontur: In der Übernahme des Todes tritt Jesus an die Stelle der anderen, die sündhaft die Anerkennung Gottes verweigern, und zwar in bezug auf das damit selbstverschuldete Gericht. Sein Tod wird zur sühnenden stellvertretenden Identifikation mit diesen Menschen. Damit ist aber auch die Zuwendung Gottes zur bedingungslosen, alle menschlichen Möglichkeiten Jesu Christi umfassenden Bestimmung geworden. Er ist jener, der bis ins Äußerste und in alle Grenzen hinein vom lebenden, sich mitteilenden Gott her lebt. Dieser Gott ist seine Herkunft. Im Tode wird seine Sendung, die in seinem Tun und Lassen offenbar wurde, zur vollen und ganzen Selbstbestimmung ausgezeitigt.

Gerade aus diesem Moment der stellvertretenden Sühne, die in den Gottesknechtsliedern vorgezeichnet ist, gewinnt Jesus seine siegreiche Zuversicht auf das Reich Gottes und seinen realen Anbruch. Zum Unterpfand reicht Jesus Wein und Brot – seinen Leib und sein Blut –, prophetisches Erfüllungszeichen der alle Sünden unterfangenden Gemeinschaft des Heiles. In diesem Sinne geschieht in seinem Leid und in seinem Tod der wirkliche Anbruch der Herrschaft Gottes in der menschlichen Geschichte. Und die Auferweckung Jesu Christi wird zur göttlichen Bestätigung dieses Geschehens: Der sühnende Tod ist die Eröffnung der bleibenden Lebensermöglichung für die Sünder.

Die Auferweckung Jesu Christi zeigt, daß Gott real, im Schicksal dieses Knechts, der die göttliche Zuwendung lebt, der Gott des Lebens ist und bleibt. Gott ist der Gott der Menschen, der sich selbst in seinem grenzenlosen Erbarmen als Zukunft den Menschen gibt und sich in seiner Versöhnung offenhält. Der Selbstvollzug Jesu Christi aber in seinem irdischen Leben, zuhöchst in seiner Passion und in seinem Tod, ist nichts anderes als das Resultat dieser göttlichen Zuwendung. Jesus Christus vollbringt und vollzieht in seinem freien Selbstsein nichts anderes als das innerste Wesen Gottes selbst. Das

intimste göttliche Wesen, das ihm erschlossen, mitgeteilt ist, bildet den Inhalt und die Substanz seiner Freiheit. In Kreuz und Erhöhung wird so in definitiver Weise die Selbstmitteilung Gottes und zugleich die Selbsthingabe des Menschen, jene wechselseitige Selbstmitteilung, an die die alttestamentliche Heilsökonomie in ihren jeweils unterschiedlichen Gestalten lediglich heranführt, vollendet. In Jesus Christus, zuhöchst in seinem Tod und in seiner Auferstehung, ist die Zukunft Gottes nicht nur verkündet, sondern real angebrochen und so bleibend der Geschichte eingestiftet. Von dorther wird verständlich, daß die nachösterliche Verkündigung Verkündigung Jesu Christi ist. Er und das Reich Gottes sind eins.

1.2 Begriffliche Reflexion auf das Reich Gottes

Das Reich Gottes – so wie wir es charakterisiert haben – umschließt eine doppelte Negation.

Die Botschaft Jesu ist zunächst gekennzeichnet durch eine erste Negation jeglicher Zukunft und Perspektive, die sich dem Menschen aus den Gegebenheiten der Welt, aus seinem Zugriff auf die Zukunft ergibt. Denn die Botschaft vom Reich Gottes bezeugt eine Zukunft, die größer ist, als Menschen sie denken können. Sie liegt jenseits dessen, was sprachlich zu sagen ist, kann mit allem Wünschen und Vorstellen nicht umgriffen werden, Die erste Negation ist insofern radikale Verneinung, als das Reich Gottes in die unauslotbare Souveränität, die Abgründigkeit des Mysteriums Gottes selbst weist und insofern menschlichem Auslangen, menschlichem Transzendieren entzogen bleibt. Weil in diesem Reich die Göttlichkeit Gottes das Entscheidende ist, stellt es in sich eine fundamentale Negation dessen dar, was ist.

Aber mit dieser ersten Negation ist das Reich Gottes nicht hinreichend gekennzeichnet. Diese erste Negation hebt nur ein Moment an ihm hervor. Das andere entscheidende aber ist nur durch eine zweite Negation zu kennzeichnen: der unendliche Gott, den kein Auge geschaut, er wird verkündet als jener, der nicht in seiner absoluten Andersheit gegenüber der Schöpfung und gegenüber dem Menschen verbleibt. Gott hält nicht an sich, vielmehr macht er sich selbst zur Erfüllung des Menschen, zu seiner Seligkeit, zur Vollendung der Schöpfung im ganzen.

Das Reich Gottes besteht ja gerade nicht darin, daß Gott irgend

etwas von ihm Unterschiedenes, irgendeinen anderen Zustand des Menschen und der Schöpfung heraufführt. Das Reich meint nicht eine Daseinsverfassung, die sich in irgendeiner Weise anschließt an die vielen, die verschiedenen Verfassungen, in denen sich Menschen und Schöpfung befinden können. Nein, Reich Gottes besagt mehr: Es geht darum, daß Gott sich selbst zur Zukunft des Menschen macht, zu seiner Seligkeit und Erfüllung. So liegt hier eine zweite Negation vor, eine zweite, die die erste nicht wegschafft, sondern sie wahrend überbietet, indem gerade der radikal Andere, Gott in seiner Unergründlichkeit, sich selbst in seiner Entzogenheit negiert und sich zur vollendenden Bestimmung des Menschen macht.

Die doppelte Negation, auf welche wir hier stoßen, gehört zur Signatur allen Freiheitsgeschehens. Freiheit als Selbstvollzug, auch als menschlicher Selbstvollzug, besteht ja gerade darin, daß die Freiheit sich zunächst über alles sie Umgebende, über das andere, das Vorliegende, Umgebende erhebt. Sie unterscheidet sich von allen Determinanten und Vorgegebenheiten, insofern sie als Selbstvollzug zunächst einmal Selbstverhältnis ist. In solcher Unterschiedenheit von allem übrigen und von allen übrigen Personen, in solcher Abhebung, die zugleich Negation alles Übrigen ist („Ich bin nicht A, B, C ..."), aber erfolgt nun eine zweite Negation: Im Selbstvollzug setzt sich menschliche Freiheit in Bezug zu irgend etwas, zu irgend jemanden, ergreift sie etwas, macht sie etwas, gibt sie sich selbst einen Inhalt, sagt sie etwa: Dieser Mensch ist mein ein und alles. Sie negiert sich als Ansichhaltende, Insichständige und macht sich durch diese zweite Negation zur bestimmten, inhaltlich gefüllten Freiheit, zur Freiheit für irgend etwas bzw. zur Freiheit für jemanden.

Die doppelte Negation, auf die wir beim Reich Gottes stoßen, unterscheidet sich von der doppelten Negation im Bereich menschlicher Freiheit dadurch, daß beide Negationen im göttlichen Bereich nochmals eine ganz andere Radikalität aufweisen. Menschliche Freiheit ist ja immer gesetzte Freiheit, Freiheit, die ihr Wesen zu übernehmen hat, während die göttliche Freiheit ganz und gar in sich selbst ruhende Freiheit ist, die sich deshalb in einer vollendeten Weise in ihrer Selbstbestimmung einholt und bestimmt.

Aber verfolgen wir weiter unseren Gedanken der doppelten Negation, den wir als formale Bestimmung der Reich-Gottes-Botschaft entdeckt haben. Die doppelte Negation mündet in eine eschatologische Affirmation. Indem der Mensch, auch der sündige, und die

Schöpfung Gott selbst zur Zukunft haben, eröffnet sich in der Zeit eine neue Dimension, werden Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ihrer Unmittelbarkeit zu Vorläufigkeiten, die in einem wesentlich übergreifenden Horizont spielen. In der jeweils anstehenden Gegenwart, in den Entscheidungen, die hier und jetzt zu treffen sind, geht es um mehr als die vorliegende Endlichkeit. Im Hier und Jetzt steht die absolute Zukunft auf dem Spiel.

Ebenso ist die menschliche Zukunft, die Zukunft dieser Welt transformiert: Das Sichausstrecken des Menschen ins Kommende, sein Hoffen, Sehnen und Wünschen, das von der Dynamik getragen ist, welche die Schöpfung ins Künftige drängen läßt, kann nur noch als Schatten des Größeren, als Vorbedeutung der kommenden Herrlichkeit verstanden werden.

Und ebenso ist die Vergangenheit verwandelt: Der Mensch stammt nicht einfach aus dem Ablauf von Kausalketten, seine eigene Herkunft ist nicht einfach die Menschheitsgeschichte mit ihrer Verflechtung in Bosheit und Sünde. All dies untergreifend ist seine Herkunft der Heilswille Gottes, der den Menschen in und mit der Schöpfung zur ewigen Teilnahme am göttlichen Leben bestimmt.

Wie kann das Reich Gottes, das durch die genannte doppelte Negation und die daraus resultierende eschatologische Affirmation gekennzeichnet ist, in der Geschichte offenbar werden? Freiheitsgeschehen kann in eigentlicher Weise immer nur im Freiheitsgeschehen offenbar werden. Menschliche Selbstmitteilung kann zwar in Zeichen versinnbildet werden und bedarf solcher Versinnbildung. Alle diese Zeichen erschließen sich aber in ihrer eigentümlichen Bedeutung erst dort, wo sie im antwortenden Selbstvollzug eines Du aufgegriffen werden und sich so im Medium seiner Freiheit entbergen können. Die Objektivationen der Freiheit, ihre Werke und Resultate, sind immer nur Vermittlungsinstanzen, die zur Entfaltung ihrer vermittelnden Kraft des lebendigen Atems eines Du, seines Selbstseins, seiner Freiheit bedürfen.

In bezug auf das Reich Gottes gilt grundsätzlich auch: Göttliches Freiheitsgeschehen, göttliche Selbstmitteilung gehen in ihrer Bedeutung und Eigentümlichkeit nur im Selbstvollzug, Freiheitsvollzug des Menschen auf. Sie können sich in Resultaten, in Objektivationen, in Worten und Taten immer nur ab-bilden.

Dabei ist eine wesentliche Differenz gegenüber allem Mitteilungs-

geschehen, aller Selbsteröffnung im alltäglichen und zwischenmenschlichen Bereich zu beachten.

Bei der Selbstmitteilung im zwischenmenschlichen Bereich wird jeweils ein gegebenes menschliches Selbstsein vorausgesetzt, und zwar auf beiden Seiten. Auf der Seite des Sichmitteilenden wie auf der Seite des Antwortenden ist dies erforderlich; wenngleich natürlich durch die Selbstmitteilung und durch den antwortenden Selbstvollzug eine Vermittlung geschieht. Diese Vermittlung trägt dort, wo sie gelingt, den Charakter einer Steigerung im Selbstsein. Sie trägt dort, wo sie – aus welchen Gründen auch immer – scheitert, den Charakter einer Beeinträchtigung, einer Veränderung zur Inauthentizität hin. Die einzelnen Formen und Gestalten, die dieses Verhältnis annehmen kann, übergehen wir hier. Wichtig ist, daß für das Ereignis des Reiches Gottes diese Charakteristik nicht ausreicht. Das Reich Gottes als göttliche Selbstmitteilung Gottes an den Menschen kann nicht anders denn als Totalvermittlung gedacht werden. Es geht ja dabei nicht nur um „irgend etwas" für den Menschen, eine gewisse Ergänzung, eine irgendwie beschaffene Identitäts- und Intensitätssteigerung seines Lebens. Es geht um die göttliche Vollendung seiner selbst, die als unbedingter Sinn alle übrigen Momente seines Menschseins unterfängt. Dies bedeutet: Das Reich Gottes kann sich als göttliches Freiheitsgeschehen originär nur in einem Selbstvollzug, einer Freiheit manifestieren und zutage treten, die bis in all ihre Wurzeln hinein sich – gerade als menschliches Selbst- und Freisein – aus der göttlichen Selbstmitteilung her übernimmt, vollzieht und diese göttliche Mitteilung zur eigenen Zukunft hat. Wir rühren hier – in begrifflicher Sprache – an jenen Sachverhalt, der im Neuen Testament durch die Stichworte „Gottessohn", die Präexistenzformeln und die Kindheitsgeschichten angesagt wird.

In dem Aufsatz „Gottes Sohn in der Zeit. Entwurf eines Begriffs"[10] wurde aufgewiesen, wie es von diesem Ansatz aus möglich ist, die hypostatische Union im Sinne eines Konstitutionsprozesses zu denken, in dem sich gerade durch den zeitlichen Freiheits- und Selbstvollzug das Verhältnis zum Vater auszeitigt. Dies nicht in jenem akzidentellen moralischen Sinn, wie er zu Recht in der Patristik zurückgewiesen worden ist, sondern im Sinn eines wesentlichen kommunikativen Geschehens, das aber gerade im Selbstvollzug der Freiheit seine Artikulation besitzt.

Der hier skizzierte Gedanke sei wenigstens andeutungsweise ex-

emplifiziert. Das Reich Gottes kann als real hereinstehendes nur von jenem Menschen verkündet werden, der in seiner Beziehung zu den anderen Menschen, im Gebrauch der Dinge, im Umgang mit der Welt das eigene Selbst ständig überschreitet, weil er in seinem Freiheitsvollzug ganz und gar vom sich mitteilenden Gott her bestimmt ist. Gerade so aber leuchtet in seiner demütigen, das Selbstsein überschreitenden Hingabebewegung, die ihre unmittelbaren Ziele in Welt und Menschheit hat, eine göttliche Dynamik auf, insofern nur von dieser göttlichen Mitteilung her dieser reine, lautere Dienst am anderen überhaupt realisierbar wird. Wird so in der Hingabe Jesu die ganze göttliche Kraft und Mächtigkeit offenbar, und zwar in der Form geschichtlicher Andersheit, so ist auch klar, daß gerade im Tod diese Bewegung zu ihrer umfassendsten Aufsteigerung kommt. Gerade dort zeigt sich, wie dieser Mensch nicht aus und in sich lebt, sondern aus und in Gott. Der Tod Jesu Christi erscheint in dieser Begrifflichkeit als die endgültige, aus der Selbstmitteilung Gottes resultierende menschliche Hingabe an alle Sterblichen und an alles Endliche, und umgekehrt ist die Auferstehung die Besiegelung, daß dieser Tod ein Tod in die göttliche Freiheit hinein ist, die sich selbst zur Vollendung des Menschen bestimmt hat.

Im Blick auf die klassische Christologie von Nikaia bis Chalkedon wäre zu sagen: Ist Reich Gottes im Sinne der gekennzeichneten doppelten Negation als Selbstmitteilung Gottes zu denken, so kann dieses Reich nur offenbar werden in einem Menschen, dessen Selbstsein ebenso durch sein Menschsein wie durch die Selbstmitteilung Gottes, d. h. Gottes ureigenes Sein, gekennzeichnet ist.

Die Differenz zur klassischen Christologie liegt darin, daß bei diesem Ansatz versucht wird, die Eigentümlichkeit des Selbstseins, der Freiheit als Vollzug, ins Spiel zu bringen.

Wie läßt sich die Vermittlung des Reiches Gottes, das sich in diesem einmaligen Menschen Jesus Christus, dem Sohne Gottes, genähert hat und in seinem Tod und seiner Auferstehung definitiv angebrochen ist, nun in seiner Vermittlungsstruktur auf die anderen Menschen hin denken?

Wir setzen voraus, daß der Mensch aufgrund seines Person- oder Selbstseins, aufgrund seiner Freiheit philosophisch zu charakterisieren ist als „Sein-beim-Anderen". Wir hatten ja die Freiheit charakterisiert als die Mächtigkeit des Menschen, sich in sich selbst zu

stellen, einen Selbstbezug zu besitzen und von dorther das Andere seiner selbst zum eigenen Inhalt machen zu können.

In der nachösterlichen Verkündigung des Reiches Gottes, in der Verkündigung des Geheimnisses Jesu Christi, wird dem Menschen bezeugt, daß Jesus Christus sich ganz und vorbehaltlos an ihn hingegeben hat. In dieser Hingabe, in diesem „Sein bei ihm" – so wird verkündet –, hat sich Gottes Selbstmitteilung, Gottes Versöhnung mit ihm vollzogen. Der Mensch, dem diese Verkündigung zuteil wird, ist damit eingeladen zu einer doppelten Bewegung: Er ist damit zunächst aufgefordert, radikal umzukehren, sein scheinbar sicheres Selbstsein, das sich aus seiner eigenen geschichtlichen Herkunft begreift und sich so als immer schon aus sich selbst gerechtfertigtes in sich selbst stellt, in seiner sündhaften Nichtigkeit zu bekennen.

Der Mensch ist zum zweiten herausgefordert, sich neu aus der Kommunikation Jesu Christi her zu empfangen, und das bedeutet, neu zu werden. Auch hier ist ein Werden im Sinne eines Konstitutionsprozesses gemeint, weil durch das Ja zu Jesus Christus, durch das Ja zum Reich Gottes das Selbstsein des Menschen eine neue, ihm von Jesus Christus her geschenkte Herkunft in der Selbstmitteilung Gottes selbst gewinnt. Im Gewinn dieser Herkunft, die von Ewigkeit ist, wird er neu geboren zu einer Zukunft, die zu bestimmen ist als vollendete Gemeinschaft mit Gott. Der Mensch ist so berufen, mit Jesus Christus und in Gemeinschaft mit ihm gleichfalls Sohn Gottes und Erbe ewigen Lebens zu werden. Dabei ist für ihn als Sünder die Vermittlung durch Jesus Christus entscheidend. Durch Jesu Christi „Sein-bei-Ihm", durch den Glauben des Menschen Jesus Christus eröffnet sich den Menschen das Reich Gottes realiter. Die Charakteristik, die wir hier in bezug auf das Verständnis Jesu Christi und das Verständnis des glaubenden Menschen gegeben haben, läßt sich ebenfalls als eine doppelte Negation bestimmen, die in eine eschatologische Affirmation mündet. Der Mensch, der aus und in dem Reich Gottes lebt, lebt nicht aus sich und in sich. Diese erste Selbstnegation ist der Umkehrprozeß, in dem der Mensch sich von sich und seiner bisherigen Welt abwendet. Diese erste Selbstnegation aber führt in eine zweite hinein: Der Mensch des Reiches Gottes lebt ja nicht in sich, weil er in Gott lebt, der sich als der andere des Menschen zur Vollendung des Menschen bestimmt. Insofern empfängt er allererst in der Selbstmitteilung Gottes sein wahres Selbstsein, seine Freiheit: Er wird befreit zu sich,

zur Welt, zu den anderen: von Gott her. So ist der Mensch sein Selbstsein, seine Freiheit nicht in Unmittelbarkeit, sondern er ist er selbst, er ist frei in und durch Gott selbst. Zum Vollzug der eigenen Freiheit gehört diese zweite Negation, durch die das Selbstsein des Menschen als geschenktes affirmiert und die Freiheit als empfangene und verdankte gebraucht wird. Auch in bezug auf diese zweite Negation waltet eine Differenz zwischen Jesus Christus und den übrigen Menschen, insofern er der wesentliche Mittler und damit der „Erstgeborene unter vielen Brüdern" (Röm 8,29) ist.

Aus dieser doppelten Negation aber resultiert eine eschatologische Affirmation, denn der Mensch des Reiches Gottes ist eschatologisches Subjekt: Er besitzt sein Woher in der unvordenklichen Selbstmitteilung Gottes. Er weiß sich von Ewigkeit her im Worte Gottes, in seiner Selbstmitteilung grundgelegt und auserwählt. So ist seine Herkunft jeweils die über alle endliche Herkunft hinausragende Vorzeitlichkeit Gottes selbst. Und seine Zukunft, die Dimension, die in all seinen Entwürfen und seiner Sehnsucht waltet, reicht in die Ewigkeit Gottes, die seine Vollendung bilden wird.

Die gekennzeichnete doppelte Negation und die eschatologische Affirmation, die den Selbstvollzug des Menschen im Reiche Gottes kennzeichnet, ist nun aber wesentlich jene Form, die zugleich sein Verhalten zu den anderen Menschen wie auch sein Weltverhältnis bestimmt. Anders wäre es nicht die Bestimmung seines Selbstseins, anders wäre es nicht die Bestimmung seiner Freiheit. Selbstsein des Menschen und Freiheit realisieren sich jeweils im Miteinandersein mit anderen Menschen und im In-der-Welt-Sein. Was bedeuten diese zunächst abstrakt klingenden Bestimmungen? Der Mensch, der im Reich Gottes lebt, die Gemeinschaft, die sich von diesem neuen Lebensraum her bildet, sie negieren die umgebende Welt und die Menschen in ihrer Unmittelbarkeit. Sie lehnen die Welt ab, soweit sie sich in sich selbst, in ihre eigene Herkunft versteift und insofern „κόσμος οὗτος" ist. Ebenso werden die anderen Menschen in ihrer Unmittelbarkeit negiert, d.h., insofern sie schlechthin auf sich selbst bestehen, ihre eigene Zukunft in unbedingter Weise festhalten. In der Begegnung mit Welt und Menschen vollziehen die Glaubenden einen Entmythisierungsprozeß. Jeder unmittelbare Absolutheits- und Unbedingtheitsanspruch wird radikal abgelehnt.

Aber dieses Nein ist lediglich die erste Negation in bezug auf Welt und Mitmenschen. Als Resultat der zweiten Negation wird die Welt

in ihrer Konkretheit bejaht, ebenso wie der Nächste. Diese Bejahung rückt die Welt, rückt den Nächsten in die eschatologischen Dimensionen göttlicher Vergangenheit und göttlicher Zukunft ein und begabt die Gegenwart mit einer unendlichen Bedeutsamkeit und Entscheidungstiefe für diese Zukunft.

Glaube an das Reich Gottes bedeutet so konkret im Anschluß an und in ständiger Rückbeziehung auf Jesus Christus, die Welt, die menschlichen Verhältnisse im Sinne dieser durch eine doppelte Negation charakterisierten eschatologischen Affirmation zu vollziehen.

Wir halten als Ergebnis fest: Reich Gottes ist nicht irgendeine Idee, irgendein Sachverhalt. Es ist als göttlich-menschliches Freiheitsgeschehen wahrhaft angebrochen und wirklich geschichtlich gegeben in geschichtlichen Selbst- und Freiheitsvollzügen. Diese Selbst- und Freiheitsvollzüge sind gekennzeichnet durch eine doppelte Negation und die daraus resultierende eschatologische Affirmation. Reich Gottes ist insofern ein zugleich transzendentales und geschichtliches Geschehen: transzendental, weil fundiert in der göttlichen Selbstmitteilung, geschichtlich, weil die jeweilige menschliche Auszeitigung wesentlich dazugehört.

Da die Weise des In-der-Welt-Seins, des Umgangs mit den Dingen, die großen Formen des Miteinanderseins sich jeweils in der Kultur eines Volkes, einer geschichtlichen Epoche ausprägen, so ergibt sich hier eine Spannung von Reich Gottes und den jeweils geltenden öffentlichen Strukturen der Kultur.

Seit der Aufklärung bezeichnet Kultur – im Gegensatz zum antiken und mittelalterlichen Sprachgebrauch – den status culturae – so Samuel Freiherr von Pufendorf –, der dem status naturae des Menschen entgegengesetzt ist[11]. Kultur bezeichnet dabei ebenso die Ordnung des sozialen Lebens wie die Ordnung der Grundzüge der Praxis des Menschen, sie ist Ausdruck und Deutung des Lebens, also jeweilige konkrete Sinngestalt, und sie ist – als Weise, wie der Mensch auf Erden „wohnt" – Ethos[12].

Da Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden, die aus dem Reich Gottes leben, sich entsprechend der gekennzeichneten doppelten Negation und der daraus resultierenden eschatologischen Affirmation zu artikulieren hat, ergibt sich so von der Kirche her eine jeweilige kritische, transformierende Bezugnahme auf die Kultur, und umgekehrt ist Kultur, weil sie Medium kirchlichen Lebens ist, ihrer-

seits in einer verwandelten Weise Ingredienz der jeweiligen kirchlichen Selbstdefinition.

Mehr noch: weil zum Reich Gottes die jeweilige doppelte Negation und die eschatologische Affirmation gehören, nimmt die Weise, das Reich Gottes zu verstehen und zu leben, jeweils unterschiedliche Gestalten an.

Was dies bedeutet, soll im Hindurchgang durch die theologiegeschichtlichen Etappen charakterisiert und dann in bezug auf die heutige Zeit entfaltet werden.

Es sei zum Abschluß dieses Kapitels lediglich der Hinweis darauf gestattet, daß die doppelte Negation, von der hier die Rede war, sich von der doppelten Negation, von der Hegel spricht, entscheidend abhebt. Der Unterschied liegt vor allem darin, daß hier das Fundament der doppelten Negation die souveräne Freiheit Gottes ist und so die Einholung von Gott, Welt und Mensch in den systematischen Begriff grundsätzlich unmöglich ist.

2. Die zeitlichen Vollzugsformen des Reiches Gottes

Wir hatten im voraufgehenden Abschnitt festgestellt, daß das Reich Gottes nur im Selbstsein desjenigen Menschen offenbar werden kann, der Sohn Gottes ist. Wir hatten dieses Selbstsein nach seiner eigentümlichen Struktur charakterisiert, die ihren Niederschlag in der späteren Christologie gefunden hat. Ebenso wie das Reich Gottes anfänglich nur offenbar werden kann in und durch gelebtes Zeugnis, so kann es auch nur in und durch gelebtes Zeugnis – in einem lebendigen Freiheitsgeschehen – weitergegeben werden. Gehört aber zu diesem Freiheitsgeschehen jeweils ein ganz bestimmter Vollzug von Miteinandersein, von In-der-Welt-Sein, ein Vollzug, der durch eine doppelte Negation und eschatologische Affirmation gekennzeichnet ist, so ergibt sich zugleich, daß es zeitliche Vollzugsformen des Reiches Gottes gibt. Warum? Weil die Welt in ihrer Jeweiligkeit und das Miteinandersein der Menschen in seiner Konkretion jeweils der gekennzeichneten Negation und Affirmation ausgesetzt sind. Die Absolutsetzungen der Welt, auf welche das junge Christentum bei seinem Eintritt in das Römische Reich, in den hellenistisch-römischen Kulturbereich trifft, sind anderer Art als die Absolutsetzungen der Moderne. Das Miteinandersein der Men-

schen unterscheidet sich ebenso, wenn man etwa das Freiheitsniveau der Antike mit dem Freiheitsniveau des mittelalterlichen Lebens vergleicht. Gerade aufgrund dessen aber ergeben sich jeweils spezifische Aspekte von Negation und eschatologischer Affirmation. Die Abfolge der Gestalten, die sich hier herausbilden – wir werden dies im Hindurchgang durch die verschiedenen Etappen sehen –, bildet in sich einen Zusammenhang, den Zusammenhang des lebendigen Traditionsgeschehens von Kirche. Dieser Vorgang ist beliebig. Er weist eine freie, geschichtliche Identität auf. Die nähere Bestimmung dieser freien, geschichtlichen Identität werden wir abschließend reflektieren.

2.1 Reich Gottes – Kirche – Kultur in der Patristik

Die junge Kirche, die mit ihrer Botschaft vom Reich Gottes in den griechisch-römischen Kulturraum eintritt, erscheint den Zeitgenossen – also von außen gesehen – als eine jüdische Sekte mit einem ziemlich absurden Mythos. Die Kirche trifft auf eine Form der Kultur, die sich solchen Erzählungen weit überlegen dünkt. Bei allen regionalen Differenzen und unterschiedlichen Traditionen in Nordafrika, in Ägypten, in Syrien, in Spanien oder Italien und Griechenland ist das öffentliche Leben durch zwei entscheidende Faktoren gekennzeichnet. Sie sind formgebend für die gesamte Kultur, auch für die mannigfachen religiösen Bewegungen. Der eine Faktor ist die Realität des Römischen Imperiums. Dieses Römische Imperium versteht sich selbst nicht bloß als einen Staat, ein Reich neben anderen. Es weiß sich selbst zur ewigen, immerwährenden Herrschaft über den gesamten Erdkreis berufen. Rom betrachtet sich als das Imperium schlechthin. Damit stellt diese Herrschaft eine göttliche, providentielle Größe dar. Die Verehrung, welche dem Kaiser dargebracht wird, gilt im Grunde genommen diesem Reich. Was es neben diesem Reich an Fürstentümern usw. gibt, sind illegitime Restbestände. Neben diesem formgebenden, öffentlich rechtlichen Moment der damaligen Kultur steht die Philosophie, das im römischen Weltreich rezipierte griechische Erbe mit seinem Anspruch, gegenüber den mannigfachen Erzählungen, Traditionen, Vorstellungen der Völker den einen vernunftmäßigen Zugang zur Wahrheit zu bahnen. Hier erhebt sich eine Prätention, welche der des Reiches im öffentlichen, rechtlichen Raum durchaus entspricht:

Die Philosophie ist jene Weise des Vernunftgebrauches, durch welche der Mensch die Kriterien zur Beurteilung dessen gewinnt, was wahrhaft ist und sein soll.

Wie reagiert die Kirche darauf? Wie vollzieht sie sich selbst als eschatologische Gemeinschaft, als Gemeinde jener, die aus dem Anbruch des Reiches Gottes leben?

Überblickt man die Zeugnisse jenes gewaltigen geistigen Raumes, in dem sich die junge Christenheit mit der herrschenden hellenistisch-römischen Kultur auseinandersetzt, so zeigt sich deutlich die oben erörterte doppelte Negation und die korrespondierende Affirmation. Sowohl in bezug auf den göttlichen Anspruch des Reiches bzw. des Kaisers wie in bezug auf die Letztinstanzlichkeit der Philosophie reagieren die Christen mit einer scharfen Negation. Jeder Anspruch auf göttliche Verehrung des Kaisers, auf idolatrische Verherrlichung des Reiches wird abgelehnt, ebenso die Vorordnung philosophischer Wahrheiten vor die Wahrheit des Evangeliums. Diese erste Negation zeichnet sich bereits bei den frühesten christlichen Schriftstellern, etwa in den großen christlichen Apologien, deutlich ab. Zugleich aber wird mit der zweiten bestimmten Negation eine eschatologische Affirmation hervorgebracht: Gegenüber der herrschenden Kultur wird ein letzter Verständnishorizont entworfen, der die eschatologische Affirmation des Reiches ebenso umschließt wie die eschatologische Affirmation der Teilhabe des Menschen am Logos Gottes als *des* Weges zur Wahrheit.

Diese eschatologische Affirmation trägt in der Theologie jener Zeit den Namen civitas dei, domus dei etc. Die Wirklichkeit im ganzen ist die von Gott her gestiftete civitas, die von ihm geschaffen, geordnet und zur vollendeten Gemeinschaft mit ihm bestimmt ist. Es ist jenes Haus, in dem Gott selbst wohnt und am Ende der Tage offenbar werden wird. H. J. Vogt charakterisiert dieses ursprüngliche Reich nach Origenes wie folgt: „Die Menschheit bildete also vor der Schöpfung der sichtbaren Welt eine Einheit, und zwar eingefügt in die große geordnete Welt ... der reingeistigen Wesen. Durch die Sünde wurde sie irdisch, fiel heraus aus der Geistwelt und zerfiel zugleich in sich selbst."[13] Die Erlösung durch Jesus Christus ist die Reintegration des Menschen in diese civitas dei. Die Kirche ist das sichtbare und damit symbolische Moment jenes Mysteriums. Diese Auffassung, die ihre große Ausformung in Augustins Werk „De civitate Dei" gefunden hat, prägt die patristische Theologie, das patristi-

sche Verständnis des Glaubens von den frühesten systematischen Reflexionen an. Die Konzeption der Heilsgeschichte, wie sie im Werk des Irenäus von Lyon vorliegt, entspricht dieser umfassenden Deutung der Realität[14].

Diesem eschatologischen Begriff des Reiches Gottes korrespondiert die Konzeption des menschlichen Zugangs zur Wahrheit. Die Wahrheit ist vermittelt durch die Mitteilung Gottes, durch die Sendung seines Logos. Der Zugang zur Wahrheit eröffnet sich wesentlich in diesem Kommunikationsgeschehen. Das Aufblitzen des Logos in den philosophischen Einsichten der Griechen ist ein Vorspiel der wahren Eröffnung der Wahrheit. Das philosophische Bemühen der Menschen bedarf der Ergänzung und Komplementierung durch die Weisung des Logos selbst, der Fleisch geworden ist und die Menschen durch seine Predigt belehrt hat. Zu diesem äußeren Wirken kommt die erleuchtende Tätigkeit hinzu, mit der der Logos als innerlich lehrender Meister in der Vernunft selbst am Werk ist.

Innerhalb dieses neuen Rahmens ist nun durchaus jener Freiraum gegeben, der es den Christen erlaubt, in völliger Loyalität die Institutionen und Gesetze Roms zu bejahen, die Philosophie und die antike Bildung weiter zu pflegen.

Wie läßt sich zusammenfassend das Verhältnis von sichtbarer Kirche und Kultur im Ausgang von der Reich-Gottes-Botschaft zur Zeit der Patristik bestimmen? Indem die jungen Gemeinden in der Auseinandersetzung mit der sie umgebenden Kultur den theologischen Begriff der Heilsgeschichte als letzten Referenzrahmen der Wirklichkeit hervorbringen, indem sie die wahre Wirklichkeit als civitas dei definieren, wird die Kultur wesentlich entmythologisiert, wird das pagane religiöse Wesen überwunden. Es wird die griechisch-römische Kultur in ihrer Endlichkeit in den eschatologischen Horizont mit einbezogen. Alles, was es an guten und rechtlichen, an sittlichen und wahren Einsichten gibt, ist hinweisendes Moment auf die volle Wahrheit: Symbolon. Wird es als äußeres Zeichen der inneren, christlichen Wahrheit verstanden, so bleibt es akzeptiert. Die sichtbare Kirche selbst aber ist Sakrament, sichtbare von Gott selbst gestiftete zeichenhafte Größe jenes Geheimnisses der Realität, das von ihr der Geschichte offen verkündet wird.

In diesem Prozeß der Selbstdefinition übernimmt die Kirche selbstverständlich auch eine Reihe von philosophischen Grundkate-

gorien zur Erfassung der Wirklichkeit, transformiert sie aber in einem spezifischen Sinn. Göttliches und menschliches Wesen werden scharf unterschieden, schärfer noch als in der griechisch-römischen Tradition, und zwar deswegen, weil der Gedanke der freien Schöpfung und Erwählung Gottes eingeführt wird. So waltet zwischen den beiden Wesen, dem göttlichen und menschlichen Wesen, die ganze Härte der ersten, oben gekennzeichneten Negation. Zugleich aber werden göttliches und menschliches Wesen als füreinander geöffnet gedacht im Sinne der zweiten Negation. Die Lehre von der Beseelung der Kirche durch die Sendung des Geistes Gottes selbst, die Entfaltung der Lehre von der Freiheit und der Gnade im Westen, die Lehre von der Theosis im Osten sind reiche Belege dafür.

Sosehr zuzugeben ist, daß griechisch-römische Begrifflichkeit die christliche Weisheitslehre prägt, so sehr ist zu betonen, daß diese Begrifflichkeit im Sinne der eschatologischen Kommunikation transformiert ist. Dies zeigt sich nicht nur in den bereits erwähnten begrifflichen Ausformungen der Ekklesiologie und der theologischen Anthropologie. Es manifestiert sich ebenso in der Transformation des griechisch-römischen Gottesbegriffes, wie er in Nikaia seinen Ausdruck findet. Dies erweist sich ebenso in der Christologie der frühen Konzilien. Festzuhalten bleibt jedoch, daß lediglich der antike Wesensbegriff transformiert wird. Eine darüber hinausgehende Aufarbeitung der antiken Begrifflichkeit findet im Grunde nicht statt.

Die Umbildung des platonisch-neuplatonischen Partizipationsgedankens im Sinn einer göttlich-menschlichen Kommunikation bildet den begrifflichen Schlüssel für diese Bestimmung des Dreiecksverhältnisses Reich Gottes–Kirche–Kultur.

Es dürfte einsichtig sein, daß mit dieser Bestimmung der Relation Kirche–Kultur die Kirche im wesentlichen Repräsentantin einer Innerlichkeit bleibt, nämlich des Reiches Gottes als der innerlichen Wahrheit aller äußeren Erscheinungen. Daß hier ein Problemüberhang bestehenbleibt, daß sich hier ein weites Feld für eine weitere Entfaltung der Dynamik christlichen Glaubens öffnet, wird in dem Moment offenbar, wo die öffentliche Ordnung auf die christlichen Rahmenbedingungen einschwenkt, das Reich einen christlichen Kaiser hat, orthodoxe Fürsten die Regierung übernehmen. Ist damit nicht alles getan? Es dürfte nicht zufällig sein, daß gerade von den

Mönchskreisen der Widerstand ausgeht. In den Klöstern ereignet sich ja eine weitere „Materialisierung" des Glaubens, insofern etwa die Arbeit selbst entsprechend der doppelten Negation transformiert wird, die Feudalgesellschaft in einem gewissen Ausmaß in Frage gestellt wird etc.[15] Hier zeigt sich, daß die doppelte Negation allererst in einer sehr vorläufigen Weise vollzogen ist. Die Dynamik des Evangeliums selbst drängt über die erreichte Gestalt des Reiches Gottes und des Verhältnisses Kirche–Kultur hinaus.

2.2 Reich Gottes – Kirche – Kultur im Mittelalter

Wir sehen in den folgenden Überlegungen von der Entwicklung in der Ostkirche ab, da hier im wesentlichen die Grundkonstellation der Patristik beibehalten wird, wenn sich auch gewisse Modifikationen ergeben. Man sieht dies deutlich etwa in der Gründung der Russischen Kirche. Sie trägt ganz offensichtlich die Grundsignatur der patristischen Kirche von Byzanz. Die weitertreibende Entwicklung spielt im Westen.

Das lateinische Mittelalter ist wesentlich bedingt durch den Einbruch der germanischen Völkerstämme in den Lebensraum des Römischen Reiches. Der Prozeß, der damit einsetzt, läßt sich zutreffend mit dem Stichwort Akkulturation bezeichnen, da diese Stämme in einem langwierigen Vorgang die antike Kultur als maßgeblich für sich selbst akzeptieren, sie zu imitieren und sich anzueignen suchen. Der Glaube wird in einem mit dieser Akkulturation rezipiert. Selbstverständlich wirken in diesem Aufnahmevorgang die eigenen heidnischen Traditionen und Vorstellungen dieser Stämme nach. So werden etwa die Sakramente weitgehend als Segenshandlungen verstanden, durch die der betroffene Empfänger in den Genuß eines Schutzes der Gottheit kommt. Es bildet sich ein gewisser Synkretismus heraus.

Entscheidend ist die Haltung der führenden Stämme. Ihr ganzes Bestreben zielt darauf, möglichst genau alle Gebräuche, Riten usw. zu übernehmen. Dieser Leitgedanke prägt nicht nur das klösterliche Leben, er ist ebenso Grundidee der karolingischen Liturgiereform, des langsam sich entwickelnden Wissenschaftsbetriebes. M. Grabmann charakterisiert die Vorscholastik als „eine Zeit des Sammelns und Rezipierens, der Reproduktion und Kompilation. Charakteristisch für die Bildung des frühen Mittelalters ist das ausschlagge-

bende Ansehen der auctoritas, die Abhängigkeit von den Aussprüchen und Anschauungen der großen Lehrer der Väter-Zeit."[16]

In dem Moment, wo dieser Anpassungs- und Aufnahmevorgang eine gewisse Sättigung erreicht, entsteht etwas Neues, das die üblichen Vorgänge in Akkulturations- und Inkulturationsprozessen überbietet. Man kann diese neu aufbrechende Bewegung mit dem Wort des Anselm von Canterbury charakterisieren: „fides quaerens intellectum"[17]. Dieses Programm bestimmt in der Folgezeit nicht nur die Entfaltung der Theologie, es bestimmt ebenso die Grundstrukturen des öffentlichen Lebens im Mittelalter. In dieser Bewegung manifestiert sich in einer charakteristischen Weise die eingangs gekennzeichnete doppelte Negation und Affirmation. Inwiefern? Es geht in dieser Entfaltung nicht darum, den Glauben auf die Vernunft zurückzuführen. Gefragt ist vielmehr der intellectus fidei. Die Vernunft wird von vornherein in der Dimension des Glaubens, in den eschatologischen Zusammenhängen gesehen. Gegenüber einem Glauben, der im Gewand einer Kultur einherkommt, bricht aus den Herzen der Menschen das Verlangen auf, den Glauben nicht nur in dieser Form einer überlieferten Kultur, sondern in Überwindung dieser immer noch bestehenden Äußerlichkeit zu erfassen, damit die Botschaft von Christus und seinem Reich zugleich auch der den Menschen ganz und gar einfordernde, betreffende Glaube zu sein vermag. Es stellt sich also hier die grundlegende Differenz zwischen dem Reich Gottes und der Kultur aus dem *Glauben* selbst wiederum her. Jetzt aber läuft die Bewegung gleichsam in umgekehrter Richtung wie in der Patristik. Dort waren öffentliche Kultur und Glaube am Anfang getrennt und die Vermittlung geschah dadurch, daß für die Kultur ein neuer umfassender, aus dem Glauben geborener Rahmen hervorgebracht wurde. Hier hingegen wird um des Glaubens willen die Spannung zwischen dem Reich Gottes und der Kultur wiederum hervorgetrieben. Es wird die vorliegende Kultur in ihrer Unmittelbarkeit negiert, aber bei dieser Trennung wird nicht stehengeblieben. Es wird ja nach dem intellectus fidei gefragt, der es dann erlaubt, auch die bestehenden Verhältnisse in ihrer Wahrheit zu sehen.

Die Frage nach dem intellectus fidei setzt nun notwendigerweise die Frage nach dem intellectus creatus voraus. Damit ist im Anselmschen Programm die spätere Ausbildung der Philosophie als einer Artikulation menschlicher, in sich ständiger Vernunft bereits vor-

programmiert. Von diesem intellectus hominis hebt sich der intellectus fidei ab, dessen Basis die Kommunikation Gottes mit dem Menschen durch die Heilsökonomie ist.

Die Rezeption der antiken Philosophie und ihre Einfügung in die neue Artikulation des Glaubens stellen somit ein theologisches Postulat dar, das die faktisch geschehende Aristoteles-Rezeption sowohl ermöglicht als auch befeuert.

Die Folge ist: Die antiken Kategorien der Philosophien werden im Mittelalter zur Gänze aufgenommen, rezipiert und zugleich im Sinn der doppelten Negation und der eschatologischen Affirmation transformiert. So wird mit dem *Substanz*begriff die Kommunikation wesentlich verknüpft. Die innertrinitarischen Hervorgänge werden als eine communicatio substantialis gefaßt, so bereits im Vierten Laterankonzil[18]. Der Vater gibt dem Sohn nicht irgend etwas weiter, sondern seine eigene Substanz, und zwar so, daß er dadurch nicht ärmer wird. Vater und Sohn geben gemeinsam ihre Substanz dem Geist, ohne daß sie ihm nur etwas gäben oder selbst dadurch eine Minderung erführen. Dieser göttliche Kommunikationsvorgang ist die Quelle und die letzte Basis für den Hervorgang der Schöpfung, weil auch hier ein Sich-über-sich-selbst-hinaus-Mitteilen Gottes geschieht. So Thomas im Vorwort zu seinem Frühwerk, dem Sentenzenkommentar[19].

Auf der anderen Seite wird der Mensch gleichfalls als Substanz gefaßt, als In-sich-Ständigkeit, die auf eine communicatio mit Gott hin geöffnet ist. Thomas bestimmt das Ziel, die Vollendung des Menschen, als die beatitudo, die selige Schau Gottes[20]. So hat die substanzhafte In-sich-Ständigkeit des Menschen ihre Vollendung im anderen ihrer selbst, in Gott.

Indem Gott und Mensch auf diese Weise definiert werden, manifestiert sich die doppelte Negation. Erläutert wird dies anhand der Zielbestimmung des Menschen. Der Mensch ist als Geschöpf mit einer In-sich-Ständigkeit begabt, die sich in einer eigenen operatio naturalis äußert. Diese In-sich-Ständigkeit und jene Vollzugsform, die operatio, sind aus sich heraus unfähig, das zugemessene Ziel, die beatitudo, zu erreichen. Insofern besteht hier ein unbedingter Unterschied. Gerade diese Differenz aber wird nun in einer zweiten Negation insofern aufgehoben, als Gott selbst – nach Thomas der Freund des Menschen – dem Menschen zu dieser Vollendung seines eigenen Wesens, zu seiner Wesenserfüllung durch Huld und Gnade verhilft.

Aufgrund des Faktums, daß sowohl Gott wie der Mensch mit Hilfe der Kategorie der Substanz erfaßt werden, beiden eine entsprechende operatio zukommt, richtet sich für die mittelalterlichen Theologen das Interesse darauf, wie der Mensch durch die operatio divina und die operatio humana zu seinem endgültigen Ziel vermittelt wird. Die Ekklesiologie wird infolgedessen im Mittelalter neben anderen Sachverhalten unter der Überschrift behandelt: „De gratia capitis". Bei Thomas lautet die entsprechende Überschrift: „De gratia Christi, secundum quod est caput Ecclesiae" [21].

Der Einfluß Jesu Christi, seine operatio erstreckt sich in unterschiedlicher Weise auf alle Menschen. Diese operatio betrifft ihre Seelen, bezieht sich aber auch auf ihre leibhaftige Existenz. Thomas unterscheidet jene Menschen, die ihm aufgrund des Wirkens Jesu Christi in der ewigen Herrlichkeit verbunden sind, in wechselseitiger Liebe und in der Schau Gottes. Er differenziert diese Gruppe von der zweiten, die ihm hier auf Erden durch die Liebe verbunden ist; die dritte Gruppe bilden jene, die seiner gnadenhaften Zuwendung nur in einer distanzierten Weise entsprechen durch den Glauben, der ohne Werke bleibt, lieblos ist. Schließlich nennt Thomas alle jene, die dem Herrn nur der Möglichkeit und Berufung nach verbunden sind, nicht der Realität nach. In diese Gruppen bezieht Thomas Heiden und alttestamentliche Glaubende durchaus mit ein. Es sind universale Kategorien, die er entwirft [22].

Von seiten des Menschen entsprechen der operatio Christi die verschiedenen Formen eines dispositiven Wirkens, der sakramentalen Instrumental- und Ministerialursächlichkeit, schließlich Glaube und Liebe als von der Gnade erhöhte Selbstvollzüge des Menschen.

Während in der Patristik die civitas dei lediglich in Form der wesentlichen partizipativen Gemeinschaft Gottes und seiner Geschöpfe gedacht wird, erscheint diese civitas dei hier als ein Wirkungsgefüge, weil dieses Gemeinwesen getragen ist von handelnden Subjekten, deren Subjekthaftigkeit im Modus der Substantialität bestimmt wird.

Zur sichtbaren Kirche gehört in dieser Sicht ein ganz bestimmtes, ausgegrenztes Feld von Wechselwirkungen Jesu Christi und der Menschen, von operationes. Sie ist gegenüber der umgebenden Menschenwelt zu ganz bestimmten Handlungen ermächtigt und verpflichtet, die insgesamt dem Aufbau des Reiches Gottes, d.h. der

Vermittlung der Menschen in den großen Kontext des Leibes Christi hinein, zu dienen haben.

Die Konzeption der öffentlichen Ordnung ist durch die Abhebung von der Kirche bestimmt. Diese Bestimmung bildet sich allerdings erst in einer langwierigen Auseinandersetzung. Die Definition der weltlichen Autorität durchläuft einen tiefgreifenden Wandlungsprozeß bis zur Abklärung. Während Karl der Große sich durchaus als sakralen Herrscher versteht, der – in Fortführung des alttestamentlichen Königtums – der göttlich bevollmächtigte Fürst des christlichen Volkes ist, steht am Ende des Hochmittelalters die Begründung der weltlichen Autorität aus der natürlichen sozialen Anlage des Menschen, aus dem intellectus practicus und dem Willen. Einer Theologie, welcher im frühen Mittelalter die Königs- und Kaisersalbung als Sakrament erscheint, stehen die Ausführungen eines Thomas von Aquin in „De regimine principum" oder Dante Alighieris „Monarchia" gegenüber. Der große italienische Dichter-Theologe entwirft in seiner „Monarchie" das Bild eines Fürsten für das genus humanum, der die Aufgabe hat, als höchste Autorität in temporalibus für die irdische Wohlfahrt, den Frieden und die Einheit zu sorgen, da Gott ja die volle Entfaltung auch der natürlichen Kräfte wolle. Er steht als Pater saeculi dem Papst als Pater in spiritualibus gegenüber. In dieser Doppelung manifestiert sich jene doppelte operatio, die im mittelalterlichen Rahmen notwendig zu unterscheiden ist. Ist der Mensch Substanz, die auf ein übernatürliches Ziel hingeordnet ist, so kommt ihm eine operatio naturalis ebenso zu wie eine operatio, die durch Gottes Gnade erhöht und auf das übernatürliche Ziel hingespannt ist.

Es ist auch hier im Bereich des Mittelalters interessant zu sehen, wie von den geistlichen Bewegungen, den Humiliaten, der Armutsbewegung der Franziskaner und Dominikaner her die im Grunde abstrakten Bestimmungen des Reiches Gottes, die Art, wie die Kirche definiert, die Weise, wie die öffentliche Ordnung verstanden wird, kritisiert werden. Zugleich drängt die zugestandene Eigenständigkeit des Menschen in der Philosophie über ihre begriffliche Fassung durch Substanz und operatio hinaus.

Halten wir als wesentliches Ergebnis unserer Reflexion fest: Es entsteht aus der Dynamik des Glaubens selbst im Mittelalter eine Bewegung, die die geschichtlichen Anlässe und Zufälligkeiten übergreift. So erwächst eine Gestalt des Reich-Gottes-Verhältnisses, der

Bestimmung von Kirche und Kultur, welche sich zwar von der patristischen Auslegung unterscheidet, diese Auslegung aber nicht einfach abtut, sondern als wesentliche Vermittlungsgestalt des Glaubens anerkennt und zugleich in eine neue, vertiefte Form christlicher Freiheit aufhebt: insofern nämlich im Mittelalter das eschatologische Freiheitsgeschehen im Modus der Substantialität und der eigenständigen operatio verstanden wird und nicht nur im Sinne der wesenhaften participatio wie in der Patristik.

Es entsteht in der Geschichte eine frei gelebte, reale Kontinuität des Glaubens, die ihre Rückwirkung auf die Kultur in ihrer historischen Kontingenz hat.

2.3 Reich Gottes – Kirche – Kultur in der Neuzeit

Wir legen unseren Querschnitt in die Zeit vom 17. bis zum 19. Jahrhundert, die Zeit, die im Bereich der Ekklesiologie durch das Stichwort von der Gegenreformation zu kennzeichnen ist, im Bereich der Kultur durch die Herausbildungen der Grundzüge jener technischen Gesellschaft, die – weiter entfaltet und an ihre Grenze kommend – unsere heutige Lebensituation bestimmt[23]. Wenn wir so einen großen Sprung machen vom Hochmittelalter zur voll entfalteten Moderne, dann bedeutet dies nicht, daß die großen Ereignisse, die dazwischen liegen, das Abendländische Schisma, die Konzilien von Basel und Konstanz, die Reformation, nicht ihre immense Bedeutung für das Verständnis des Reiches Gottes, der Ekklesiologie, der Kultur hätten. Es wäre kurzsichtig, dies in Abrede stellen zu wollen. Und ein gleiches gilt für die im 14., 15. und 16. Jahrhundert sich anbahnenden Transformationen im Bereich der Philosophie, der Naturwissenschaften, der Technik, aber auch für die Umgestaltung der öffentlichen Ordnung, die Anbahnung von nationalstaatlichen Systemen, die Anfänge der Demokratie usw. Man kann gleichwohl sagen, daß jene Ansätze, die vom 14. bis 16. Jahrhundert grundgelegt und langsam entfaltet werden, eine reife und volle Form in der Zeit vom 17. bis zum 19. Jahrhundert gewinnen. So wird man zu Recht sagen können, daß die Philosophie von den Zeiten eines Scotus und Ockham ab wiederum mit dem Werk des Suárez in die große Form einer metaphysica generalis findet, die das neuzeitliche Denken dann bis in die Aufklärung hinein maßgeblich prägt. Die katholische Theologie, die vom 14. bis zum 16. Jahrhundert wahrlich

keine Glanzzeit durchlief, findet in den darauffolgenden Jahrhunderten eine gewisse Konsolidierung und Ausreifung. Die wirtschaftlichen, technischen Neuaufbrüche schließlich führen zur Bildung wesentlich rationaler, durchdachter öffentlicher Strukturen und Produktionsweisen. Von daher mag es eine gewisse Berechtigung haben, diesen Sprung zu wagen.

Sucht man die Grundzüge der technischen Gesellschaft des 17., 18. und 19. Jahrhunderts zu erheben, die Grundzüge von Wissenschaft und Kultur, so stößt man als erstes auf eine neuartige Herausbildung der Subjekthaftigkeit des Menschen. Die Dynamik, die zu diesem Prozeß treibt, finden wir im geistlichen, gläubigen Streben des frühneuzeitlichen Menschen bezeugt, sich aus den substanzhaften, metaphysisch geprägten Ordnungsstrukturen des christlichen Mittelalters zu befreien. Wir finden sie aber in säkularer Gestalt auch in jenen Emanzipationsbestrebungen, die, aufruhend auf der erkannten substantialen Eigenständigkeit des Menschen, diese zu vertiefen streben durch eine Rückgründung in der vorchristlichen Philosophie.

Die Ausbildung der neuzeitlichen Subjekthaftigkeit manifestiert sich ebenso darin, wie im Bereich der Produktion der arbeitsteilige Prozeß der Manufaktur eingeführt wird, der den Produktionsvorgang in eine Fülle von Einzeloperationen zerlegt und damit mechanisch vollziehbar ist. Das planende, verfügende Subjekt tritt auf. Die gleiche grundsätzlich distanzierte, zweckrationale Verhaltensweise manifestiert sich ebenso im Bereich der Wirtschaft, die durch das Leitwort vom Merkantilismus gekennzeichnet ist, wie im Bereich des Rechtes oder in der Entfaltung des Geldes zum Kapital. Überall wird nach der Logik der Zweckmäßigkeit verfahren, nach der Logik des Rechtes. Rationale, zerlegende und rekonstruierende Zweckmäßigkeit aber setzt den distanzierten, überlegen rechnerisch verfügenden Menschen, das neuzeitliche Subjekt voraus.

Diese alle Bereiche durchziehende logische Grundstruktur taucht nun charakteristischerweise auch in der Theologie auf, und zwar in der Bestimmung des höchsten und letzten Zusammenhanges von Gott und Welt in Schöpfung und Erlösung. Für diesen höchsten und letzten Zusammenhang des Glaubens und seiner Inhalte steht aber nun nicht mehr der Terminus Reich Gottes. Orientieren wir uns hier an Suárez, so sieht er den höchsten Einheitspunkt in der praedestinatio dei patris, in der der Vater als höchstes und letztes Subjekt

über Schöpfung und Erlösung, insbesondere über die Inkarnation und die damit verbundene Erlösung entscheidet[24]. Denn in Jesus Christus, in seiner Fleischwerdung und in seiner Erlösung vollzieht sich das „Maximum" von göttlich-menschlicher Kommunikation. Dieses Maximum entfaltet Suárez in seiner Christologie von den mannigfachen Denkmöglichkeiten her, die in der objektiven Wahrheit, in den objektiven Was-Gehalten vorgegeben sind. In dieser Konzeption der objektiven Wahrheit reflektiert sich das von Scotus an waltende Verständnis des Seienden. Scotus definiert das Seiende als id cui non repugnat esse[25]. Die reine, im Was-Gehalt liegende Widerspruchsfreiheit ist die Garantie für die objektive Möglichkeit, die auch Gott nicht zur Unmöglichkeit machen kann. Die objektive Möglichkeit besteht an sich. Gott fügt nun die zahlreichen an sich gegebenen Möglichkeiten der Welt und seines Einwirkens auf die Geschichte so zusammen, daß daraus die Erlösung des sündhaften Menschen wird, die zugleich die höchsten Ansprüche der Gerechtigkeit erfüllt. In Jesus Christus, dem Menschgewordenen, dem Gekreuzigten und Auferweckten, ist diese höchste, vollendetste Synthesis der faktischen Realität gegeben. In diese Synthesis einbezogen zu werden rechtfertigt den Menschen zugleich, führt ihn zu seinem ewigen, von Gott verordneten Ziel.

Was im Zeitalter der Patristik civitas dei genannt wird, wird so zurückgeführt auf Gott als Subjekt, der aufgrund der vorgegebenen objektiven Möglichkeiten sein Ziel, die Kommunikation mit den Menschen, konstruiert.

Auf der anderen Seite ist es dem Menschen kraft seines Zugangs zu den objektiven Möglichkeiten mittels seiner Vernunft durchaus gestattet, ja es ist die Aufgabe der Theologie, die einzelnen Glaubenssätze in ihre ermöglichenden Elemente hinein zu zerlegen und so die göttliche Synthesis nachzukonstruieren.

Der Subjekthaftigkeit Gottes mit seiner praedestinatio steht so die Subjekthaftigkeit des gläubigen Menschen gegenüber, der den göttlichen Plan nachbuchstabiert und ihn damit einerseits in seiner Plausibilität zu erkennen vermag, andererseits im gehorsamen Tun auf seine Weise erfüllen kann.

In Korrespondenz zu einer Theologie und einem Glaubensverständnis, welche das Reich Gottes in die Subjekthaftigkeit Gottes und sein Planen in Form der praedestinatio zurückverfolgen, steht die Kirchenkonzeption der Gegenreformation, wie wir sie bei Bell-

armin und im Grunde bei der Mehrzahl der Theologen jener Jahrhunderte antreffen. Völlig zu Recht charakterisiert Y. Congar diese Konzeption der Kirche wie folgt: „Der reale Inhalt des Wortes Kirche ist in zunehmendem Maße nicht die ‚congregatio fidelium', sind nicht die Menschen als Jünger Christi, sondern die juridische Person oder Institution als Gesamtheit der das Heil verschaffenden Mittel und Vorschriften einerseits und zum anderen die Persönlichkeiten der Hierarchie, deren Aufgabe und Privileg es ist, diese Mittel des Heils, diese Maßregeln des Verhaltens durchzusetzen." [26] Bellarmin konzipiert die Kirche als „societas perfecta" [27], d. h. als eine Gesellschaft, die als Institution über alle jene Mittel verfügt, die zur Erlangung ihres Zieles, der Vermittlung des übernatürlichen Lebens notwendig sind. Die Charakteristik dieser Mittel entnimmt er in einem gewissen Analogieschluß der Lehre vom Staat als einer societas perfecta, der über das notwendige Territorium, die Souveränität, die legitime Autorität verfügen muß, um die Fortdauer und den Erhalt einer begrenzten menschlichen Gesellschaft zu gewährleisten.

Inwiefern entspricht eine solche Konzeption der Kirche als eines eschatologischen institutionellen Subjektes der gekennzeichneten Konzeption des Reiches Gottes? Die Kirche muß in dieser Konzeption als jenes Mittel erscheinen, welches die göttliche praedestinatio auserwählt hat, um ihr Ziel, die Hinführung der Menschen zum ewigen Leben und die Vermittlung dieses Lebens und dieser Wahrheit zu erreichen. Angesichts eines Subjektbegriffes, der wesentlich durch die Fähigkeit zu zweckrationalem Handeln gekennzeichnet ist und in sich juridische Züge trägt, kann ein solches Mittel immer nur den Charakter einer Institution tragen, und zugleich muß diese Institution ausreichend strukturiert sein, um ihrer Finalität wahrhaft dienlich zu sein.

Indem die Kirche so als institutionelle Vermittlungsanstalt des ewigen Zieles des Menschen erscheint, wird sie zur Gegenposition gegenüber dem absolutistischen Staat, der sich als die Vermittlungsinstanz schlechthin für das gesellschaftliche, irdische Leben des Menschen und der menschlichen Gesellschaft versteht. Die kontrastreiche Parallelität zwischen dem „Leviathan" von Hobbes und der Ekklesiologie von Bellarmin springt ins Auge. Die Kirche bildet so in sich selbst einen entmythisierenden Einspruch gegen alle Absolutheitsansprüche des zweckrationalen Staates.

Es ist nun auffallend, wenn man dieses Verhältnis der Kirche zur

öffentlichen Ordnung bedenkt, daß die in der Logik der öffentlichen Ordnung vollzogenen weiteren Schritte des 19. Jahrhunderts von der Ekklesiologie nicht aufgegriffen und – mit den jeweiligen Transformationen – begleitet werden. Man kann die weitere Entwicklung der modernen technischen Gesellschaft charakterisieren durch die Fortentwicklung von einer Logik bzw. einem Schluß der Zweckrationalität zu einem systematischen Denken. Demokratien als Leistungsgesellschaften, wie sie auf der Wende zum 19. Jahrhundert entstehen, sind sich selbst steuernde Systeme, die vom „exercitium libertatis" aller leben. In ähnlicher Weise gewinnt die Produktion, gewinnen die Strukturen des Marktes Systemcharakter. Der Zusammenhang von Arbeit, Bedürfnisweckung und Steuerung beschreibt jeweils eine systematische Kreisbewegung.

Ansätze, die Kirche ebenfalls in einer solchen systematischen Weise zu denken – man erinnere sich etwa an die ekklesiologische Arbeit des jungen Möhler: „Die Einheit in der Kirche" [28] –, setzen sich nicht durch. Aufs engste verbunden mit diesem merkwürdigen Phänomen ist ein zweiter Vorgang: Es ist bereits in der Kirchenkonzeption Bellarmins auffällig, daß der Bedeutung der Subjekthaftigkeit des einzelnen Christen wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. Die Ansätze, welche in der Rechtfertigungslehre von Trient durchaus gegeben wären, münden in eine juridisch gestimmte Gnadentheologie ein, der es wesentlich um die Bestimmung von Titeln und Abwehr von Rechtsansprüchen geht und um die Nachkonstruktion eines Zusammenwirkens des göttlichen und menschlichen Wirkens. Im 19. Jahrhundert macht sich diese Defizienz in bezug auf die Bestimmung der eschatologischen Subjekthaftigkeit der einzelnen Christen vor allem in der Abwehrhaltung bemerkbar, die Theologie und Lehramt zunächst gegenüber den Menschenrechten und ihren Konsequenzen einnehmen. Hier bahnt sich erst mit dem II. Vatikanum eine fundamentale Wende an. Zusammenfassend wird man urteilen dürfen, daß in der Neuzeit die doppelte Negation und die eschatologische Affirmation der Kirche nicht in der wünschenswerten und notwendigen Umfassendheit vollzogen worden sind, insofern der einzelne in seiner Subjekthaftigkeit weitgehend unberücksichtigt geblieben und der ganze Akzent auf die Kirche in ihrem institutionellen Charakter gelegt worden ist. Auf der anderen Seite ist es ein Ausdruck der Kraft des Glaubens in der weiterdrängenden, weil eschatologischen Dynamik, die zurückliegende Etappe in der

Weise festzuhalten, daß aus dem Abstoß vom mittelalterlichen Reich-Gottes-Begriff die eschatologische Subjekthaftigkeit der Kirche als eine neue Freiheitsgestalt gegenüber der mittelalterlichen, an der Substantialität orientierten Kirchenkonzeption entfaltet wird.

3. Reich Gottes – Kirche – Kultur heute

Schlägt man die Dokumente des II. Vatikanums auf, dann muß man – um sie recht zu verstehen – im Gedächtnis tragen, daß die gegenreformatorische Ekklesiologie bis an die Schwelle des II. Vatikanums weitgehend bestimmend war, ebenso wie die korrespondierende Sichtweise des Reiches Gottes. Man erinnere sich etwa daran, daß das I. Vatikanum in der Constitutio dogmatica „Dei Filius" den Gehalt der Offenbarung in die dürre Formel zusammenfaßt, Gott habe „sich und die Dekrete seines ewigen Willens" dem menschlichen Geschlecht geoffenbart[29]. Die zahlreichen Texte des II. Vatikanums, in denen ausdrücklich vom Reich Gottes oder vom Reich Christi die Rede ist, sprechen eine gänzlich andere Sprache. Das erste Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium" setzt an bei der Gemeinschaft und Teilhabe am göttlichen Leben, zu der der Vater von Ewigkeit her die Welt und die Menschheit insbesondere bestimmt und nach dem Sündenfall durch die Sendung Jesu Christi und seine Erlösung befreit hat[30]. Dabei werden das Wirken Jesu Christi, seine Predigt, seine Machttaten, schließlich seine Hingabe am Kreuz, seine Auferweckung und die Geistsendung ebenso im einzelnen aufgeführt wie Zeugnis und Verkündigung der Apostel und der Kirche. Bei der Charakteristik des Volkes Gottes, das aus diesen Werken entspringt, wird in den unterschiedlichsten Wendungen immer wieder darauf abgehoben, daß die Gläubigen in allen ihren Lebensvollzügen, in der Weise des Umgangs miteinander wie im Gebrauch und in der Nutzung der Dinge, dieses Reich auszubilden, zu festigen, zu vermitteln haben. Reich Gottes erscheint so als die freiheitliche Zuwendung und Kommunikation von seiten Gottes, denen auf seiten des Menschen eine antwortende, ebenso freie, alle Dimensionen des Lebens berührende Zuwendung zu entsprechen hat. Wie das Reich Gottes durch Gott in Jesus Christus grundgelegt und anfanghaft vermittelt ist, so wird es wesentlich durch die geistgetragene freie, verantwortliche Tätigkeit

der Menschen weitervermittelt und entfaltet. Die Kirche im ganzen ebenso wie die kirchlichen Gemeinschaften, etwa die eigens genannten Ordensgemeinschaften oder die Familien, die einzelnen Gläubigen sind so in ihrer eschatologischen und freien Subjekthaftigkeit anerkannt und als bedeutsam für das Geschehen des Reiches Gottes bezeichnet.

Vergleicht man diese hier auftretende Subjekthaftigkeit der einzelnen, der Gruppen, der Kirche im ganzen mit den voraufgehenden Konzeptionen und Verständnissen des Reiches Gottes, so springt die unerhörte Differenz ins Auge, nicht nur gegenüber dem gegenreformatorischen, sondern auch gegenüber dem mittelalterlichen und patristischen Blick auf das Reich Gottes.

Das Reich Gottes als der eigentliche Lebensraum des Menschen fordert nach den Dokumenten des II. Vatikanums eine Durchdringung aller Dimensionen des menschlichen Lebens, eine Verwaltung der irdischen Dinge, Regelungen, die es gestatten, in allen zeitlichen Vorkommnissen das Reich Gottes zu suchen[31]. Es geht nicht mehr einfach um den gehorsamen Nachvollzug der decreta divinae voluntatis. Hier taucht die runde, volle Subjekthaftigkeit des Menschen mit all seiner Verantwortung für die Gestaltung der Welt auf. Diese Subjekthaftigkeit und ihre Vollzüge aber sind in die ganze Spannweite der eschatologischen Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit gesetzt.

Steht diese Sicht des Reiches Gottes in einem Zusammenhang mit der heutigen Menschheitssituation? Zeichnet sich hier eine Verbindung mit dem logischen Raster ab, das die Kulturen der heutigen Zeit kennzeichnet?

Der Umschlag von der zweckrationalen Logik zur systematischen Logik in allen Feldern der technischen Gesellschaft hat die Menschheit in diesen Jahrzehnten an die Grenzen dieser Daseinsgestalt geführt. Die Nachrichtentechnik, die Entwicklung der Kommunikationsmittel, die hochkomplexe Datenerfassung und -verarbeitung haben die Menschheit in einen Raum der Gleichzeitigkeit, der umfassenden Verfügungsgewalt hineinwachsen lassen. Damit aber werden auch die spezifischen Grenzen dieser kulturellen Lebensform sichtbar. Allen greifbar und bewußt sind die Grenzen der Ressourcen für die technische Produktion. Die Belastung der Primärnatur durch die technisch hervorgebrachte Sekundärnatur ist ebenso an kritische Grenzwerte gestoßen. Daß ungezügeltes Wirtschaftswachs-

tum die Weltordnung zwischen den Völkern empfindlich stört, ist ebenso evident. Der Nord-Süd-Konflikt zeigt, daß eine einlinige Expansion und Steigerung der Wirtschaftssysteme die angestrebte Integration nicht fördern, sondern gefährden. Daß die Steigerung der systematischen Logik im Bereich von Rüstung und Strategie an Grenzen geführt hat, ist jedem geläufig. Eine andere Problematik ist erst von verhältnismäßig wenigen Menschen erkannt: die Gefährdung durch das neuzeitliche Ethos. Wir kämpfen in unserer Zeit für die Menschenrechte. Das ist notwendig und recht. Die Menschenrechte sind der moderne Ausdruck freier Subjekthaftigkeit, die jene Freiheitsräume reklamieren muß, die durch die einzelnen Menschenrechte angezeigt werden. Aber das Ethos der Menschenrechte ist – im Gegensatz zu allen früheren Formen eines öffentlichen Ethos – ein Ethos möglichst hoher Indeterminiertheit. Es schützt den einzelnen vor allen möglichen Bindungen, setzt ihn in seiner Kreativität frei, für sich selbst, in Gruppen, Gesellschaften seinen eigenen Lebensstil, sein eigenes, höher determiniertes Ethos auszubilden, sich Verhaltensnormen zu unterwerfen, die er sich frei wählt. Was aber geschieht, wo der Mensch sich dieser positiven kreativen Aufgabe versagt und nur jeweils auf seinen Freiräumen, seiner Indeterminiertheit beharrt? Es entstehen dann Nivellierungen, dummes Anspruchsdenken, reine Konsumorientierung usw. Auch hier liegen Grenzen dieser Freiheitsgestalt[32].

Was ergibt sich als Perspektive für die Zukunft, wenn die Menschheit überleben will, wenn die Völker mit ihren unterschiedlichen kulturellen Traditionen in ein friedvolles Miteinander gelangen sollen?

Ich möchte diese neue logische Form der technischen Gesellschaft durch das Stichwort „Logik der Kommunikation" kennzeichnen[33]. Zur Logik des Sprechens gehört es nämlich, daß die miteinander Redenden sich wechselseitig Raum geben, das, was sie sagen und hervorbringen, auf den andern hin zu sagen, gewärtig und zugestehend, daß er seine Sicht der Dinge einbringt, und zwar aus seiner eigenen geschichtlichen Erfahrung.

Logik der Kommunikation aber besagt heute mehr als Logik des Miteinandersprechens. In unserer technischen Gesellschaft bringt der Mensch ja durch unsere Praxis Welt und gesellschaftliche Verhältnisse in ganz bestimmter Weise hervor. Es gibt nichts, was von

dieser Art menschlicher Hervorbringung unberührt wäre. Alles ist heute „τέχνη ὄν".

Das bedeutet, daß die menschliche Gesellschaft insgesamt in eine kommunikative Lebensordnung hineinwachsen muß, eine kommunikative Lebensordnung, die durch universale menschheitliche Strukturen gekennzeichnet ist und zugleich von eigenständigen einzelnen kulturellen Formen.

Schaut man von dieser Problemskizze auf die Art, wie das II. Vatikanum vom Reich Gottes spricht, dann erkennt man, daß hier ein wahrhaft prophetischer Schritt vollzogen ist: Das Reich Gottes wird als Reich eschatologischer, freier, die ganze Kreativität des Menschen einfordernder Kommunikation verkündet. Dabei wird zugleich die Kontinuität mit den voraufgehenden Gestalten des Reiches Gottes voll gewahrt, insofern die neuzeitliche eschatologische Subjekthaftigkeit ja nicht geleugnet, sondern in eine qualitativ neue Form hinein entfaltet wird.

Was besagt dies für die Kirche?

Der Kirche hat sich mit dem II. Vatikanum zum erstenmal die reale Möglichkeit eröffnet, die Einheit des Glaubens in einer Pluralität miteinander kommunizierender Gestalten zu vollziehen: Erst der Blick auf die freie, kreative, eschatologische Subjekthaftigkeit der einzelnen, der Kirche eines Volkes, einer Region oder eines Kontinentes ermöglicht dies.

Diese Möglichkeit ist aber zugleich auch geistgewiesene Aufgabe. Wie sollen die Völker Afrikas etwa Hoffnung auf einen Weg in eine von der technischen Gesellschaft bestimmte Zukunft gewinnen ohne die Furcht, die eigene Identität zu verlieren, wenn die Kirche sie in ihrer Sonderheit nicht voll aufzunehmen vermag?

Kirche als Sakrament der Völker, das setzt voraus, daß die Kirche konkret die Pluralität der heutigen Völker in ihrem Schoß zu bergen vermag, ohne ihre institutionelle Einheit zu verlieren oder aufzugeben[34]. Kirche in dieser weltgeschichtlichen Stunde, das bedeutet aber auch mündige, verantwortliche Gläubige, die jeweils aus ihrer spezifischen Weltkenntnis heraus die eschatologischen Dimensionen im Umgang mit der Welt herausstellen und ins Glaubenszeugnis der Kirche zurückvermitteln. Hier stehen immense Aufgaben für die Kirche an. Der Dialog zwischen Wissenschaftlern und Theologen, Laien und Priestern, Bischöfen und Volk muß sicherlich ein anderes

Gewicht gewinnen, wenn die Kirche sich real als Anbruch des Reiches Gottes heute vollziehen will.

Reich Gottes ist ein Freiheitsgeschehen, eschatologische Zuwendung des lebendigen Gottes und gläubiges, den Menschen radikal erneuerndes Einstimmen. Die Gestalt dieses Einstimmens hat immer eine zeitlich-geschichtliche Form, das eschatologische Ja kann sich immer nur bewähren an den jeweilig herrschenden Lebens- und Kulturformen.

Die jeweilige Gestalt, in der das Reich Gottes bejaht wird, hat so immer einen vergänglichen Charakter. Das Je-Mehr des Reiches Gottes kommt in der jeweiligen Gestalt nur in gewisser Weise zum Vorschein. Weil es den Glauben aber immer nur in diesen Gestalten gibt, gehören die einzelnen Gestalten zum Weg des Glaubens. Sie besitzen eine unbedingte Bedeutung für die jeweils folgende Epoche. Aus diesem Glaubenszeugnis gewinnen ja die nachfolgenden Generationen der Gläubigen ihre eschatologische Zukunft. Auf diese Weise aber entsteht ein freier Zusammenhang in der Geschichte, das Frühere geht nicht verloren, wird nicht einfach abgestoßen, sondern gehört als frühere Wegstrecke zum heutigen Weg hinzu.

Damit aber erweist sich das Reich Gottes als Ziel und Richtung der Geschichte von innen, in der Geschichte selbst auswirkende Dynamik.

Kirche aber ist nicht etwas Fertiges. Sie ist ein für allemal gestiftet, aber sie ist ein offener Prozeß, in dem sie in ständiger Spannung mit der jeweiligen Kultur das Reich Gottes zu bezeugen und damit in die Kultur und Kulturen die Dimensionen ewiger Erlösung und göttlichen Heiles einzutragen hat.

Anmerkungen

[1] Vgl. DS 3401–3466.
[2] Vgl. DS 3475–3500.
[3] Vgl. DS 3875–3899.
[4] Vgl. etwa *H. de Lubac,* Le mystère du surnaturel (Paris 1965); *ders.,* De la connaissance de Dieu (Paris o. J.); *ders.,* Petite catéchèse sur nature et grâce (Paris 1980).
[5] Vgl. etwa *Y. Congar,* Außer der Kirche kein Heil. Wahrheit und Dimensionen des Heils (Essen 1961); *ders.,* Für eine dienende und arme Kirche (Mainz 1965); *ders.,* Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen (Stuttgart 1966).
[6] Vgl. *K. Löwith,* Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie (Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz ^{7}1979).
[7] Vgl. auch *K. Löwith,* Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts (Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1950).
[8] *H. Merklein,* Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu (Forschungen zur Bibel 34) (Würzburg ^{3}1984) 125.
[9] Ebd. 157.
[10] *P. Hünermann,* Gottes Sohn in der Zeit. Entwurf eines Begriffs, in: Jesus. Ort der Erfahrung Gottes (FS für B. Welte) (Freiburg – Basel – Wien 1976) 210–236.
[11] Vgl. *S. Pufendorf,* Eris scandica (Frankfurt a. M. 1686).
[12] Vgl. dazu die Übersetzung und Interpretation des Wortes von Heraklit: „ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων" durch Heidegger „Der Mensch wohnt, insofern er Mensch ist, in der Nähe des Gottes", in: *M. Heidegger,* Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus (Bern 1947) 106.
[13] *H. J. Vogt,* Das Kirchenverständnis des Origenes (Köln 1974) 207.
[14] Vgl. dazu *N. Brox,* Offenbarung, Gnosis und Gnostiker. Mythos bei Irenäus von Lyon (Salzburg – München 1966).
[15] Vgl. *K. S. Frank,* Ἀγγελικὸς βίος. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben" im frühen Mönchtum (Münster 1964); Frühes Mönchtum im Abendland, hrsg. von C. Andresen, übers. von K. S. Frank, Bd. 1: Lebensformen (Zürich – München 1975).
[16] *M. Grabmann,* Die Geschichte der scholastischen Methode I (Graz 1957) 179 f.
[17] Vgl. *Anselm von Canterbury,* Proslogion, lat.-dtsch. von F. S. Schmitt (Stuttgart-Bad Cannstatt 1962). Zum Verhältnis von Glauben und Einsicht bei Anselm vgl. *K. Kienzler,* Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury (Freiburg – Basel – Wien 1981).
[18] Vgl. DS 805.
[19] Vgl. *Thomas von Aquin,* Scriptum super libros sententiarum Magistri Petri Lombardi, ed. n. R. P. Mandonnet, Tom. I (Paris 1929) 1–5.
[20] Vgl. *Thomas von Aquin,* STh I, q. 3, a. 8 c.

[21] *Thomas von Aquin*, STh III, q. 8.
[22] Vgl. ebd. III, q. 8, a. 3 c.
[23] Vgl. dazu auch *P. Hünermann*, Technische Gesellschaft und Kirche, in: ThQ 163 (1983) 284–303.
[24] Vgl. *F. Suárez*, Opera omnia 17, 4.2.5 (Paris 1860) 54.
[25] Vgl. dazu *L. Honnefelder*, Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus (= Beiträge zur Wissenschaft der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. 16) (Münster 1979).
[26] *Y. Congar*, Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart (= HDG III/3 d) (Freiburg – Basel – Wien 1971) 61.
[27] Zum Begriff der „societas perfecta" bei R. Bellarmin vgl. *J. Semmel*, Die Lehre Bellarmins über Kirche und Staat, in: Scholastik 5 (1930) 357–379.
[28] *J. A. Möhler*, Die Einheit der Kirche oder Das Prinzip des Katholizismus, hrsg., eingel. und komm. von J. R. Geiselmann (Darmstadt 1957).
[29] Vgl. DS 3004: „attamen placuisse eius sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare ..."
[30] Vgl. LG 2 und 3.
[31] Vgl. LG 31, wo von der entsprechenden Aufgabe insbesondere der Laien die Rede ist.
[32] Vgl. *P. Hünermann*, Erlöste Freiheit. Dogmatische Reflexionen im Ausgang von den Menschenrechten, in: ThQ 165 (1985) 1–14.
[33] Vgl. *P. Hünermann*, Technische Gesellschaft und Kirche (s. Anm. 23).
[34] Vgl. dazu auch *P. Hünermann*, Konkretion und Geist. Der qualitative Sprung im Verständnis von Weltkirche, in: ThQ 165 (1985) 216–227.

Vom gleichen Herausgeber erschien im Verlag Herder:

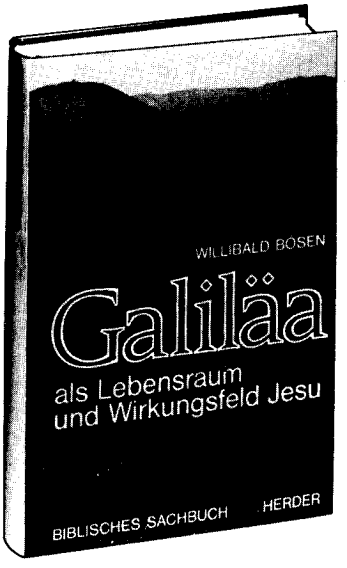
Kirche – Ursprung und Gegenwart

Kirche und die Lehre von der Kirche sind wieder wichtige Themen im Religionsunterricht. So wie der den Schülern vermittelte Glaube immer auch ein kirchlich gebundener und verantworteter Glaube ist, ist auch die Frage nach dem Wesen, dem Ursprung und der gegenwärtigen Wirklichkeit der Kirche ein Teil dieses Glaubens. Sosehr Glaube und Kirche, theologisch gesehen, eine Einheit bilden, sowenig ist dies heute im Bewußtsein vieler, vor allem jugendlicher Zeitgenossen verankert. Der Religionslehrer sieht sich einer wachsenden Distanz der Schüler zur Kirche gegenüber. Angesichts dieser Lage plädieren die Autoren dieses Bandes für eine intensive Auseinandersetzung mit der Kirche im Unterricht.

Die Beiträge:
- Was heißt „Kirche" nach den synoptischen Evangelien? (Joachim Gnilka)
- Das Amt in der Alten Kirche. Fakten und Perspektiven (Peter Stockmeier)
- Die Lehre von den Zwei Reichen in der Alten Kirche (Bernhard Kötting)
- Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Theodor Schneider).

120 Seiten, Paperback. ISBN 3-451-20212-3

Verlag Herder Freiburg · Basel · Wien



Ein modernes und informatives Sachbuch zur Bibel

Willibald Bösen vermittelt einen völlig neuen Zugang zum Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu. Er fügt die vielerorts verstreuten Informationen über das Galiläa der Zeitenwende zusammen und vermittelt eine Fülle realkundlicher Kenntnisse, die helfen, zur Person Jesu und seiner Wirkungsgeschichte vorzudringen. Ein modernes Sachbuch – in verständlicher Sprache geschrieben und reich illustriert.

„Bösen hat eine immense Materialmenge in seinem Buch zusammengetragen. Ihm gelingt es dabei, die Zeit des Neuen Testaments zu verlebendigen. Damit dürfte er den Religionsunterricht bereichern und dem auf historischen Pfaden reisenden Palästina-Touristen eine bislang einmalige Informationsquelle öffnen. Eine spannende Lektüre ist das Buch obendrein noch" (Husumer Nachrichten).

288 Seiten mit vielen Skizzen, Zeichnungen und Karten, gebunden.
ISBN 3-451-20320-0

Verlag Herder Freiburg · Basel · Wien

Läuft die Geschichte auf ein Ziel zu, verändert sich die Welt in immer wiederkehrenden Zyklen, oder ist der ständige Wandel gar nur das wesentliche Szenario einer substantiell unveränderlichen Welt?
Eine Frage, die zu allen Zeiten die Menschheit bewegt und zu der sie in Religion und Philosophie die unterschiedlichsten Vorstellungen entwickelt hat. Die Beiträge dieses Bandes geben einen Überblick über das breite Spektrum dieser Vorstellungen und befassen sich insbesondere mit der spezifisch christlichen Antwort auf diese Frage.

Die einzelnen Themen:

- **Richard Schaeffler**
  (Professor für Systematische Theologie in Bochum):
  Vollendung der Welt oder Weltgericht – zwei Vorstellungen vom Ziel der Geschichte in Religion und Philosophie
- **Peter Hünermann**
  (Professor für Systematische Theologie in Tübingen):
  Reich Gottes – Sinn und Ziel der Geschichte
- **Johann Maier**
  (Professor für Judaistik in Köln):
  Apokalyptik im Judentum
- **Helmut Merklein**
  (Professor für neutestamentliche Exegese in Bonn):
  Eschatologie im Neuen Testament

Zu einem zentralen Thema der Theologie bietet dieser Band das notwendige Hintergrundwissen für die religionspädagogische Praxis und das Studium der Theologie.

ISBN 3-451-20966-7